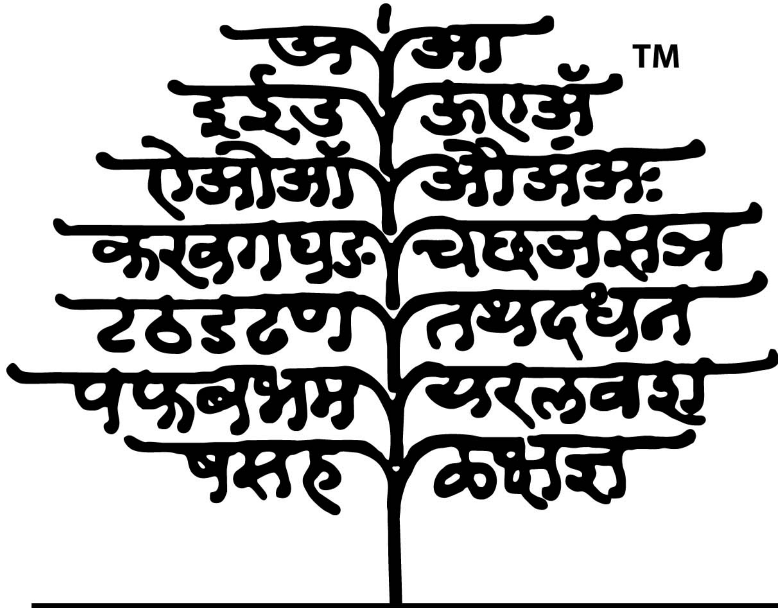


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १३ वें] फेब्रुवारी १९६० [अंक ५

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका





५ चे ५० मण

शेख अबदुल गफार आणि त्याचे पांच भाऊ यांनीं आपल्या जमीनींतून दर एकरी इतकें जादा पीक काढलें. सुधारलेल्या पद्धतीनें शेती व एकजुटीनें जमीनीची मशागत हें त्यांच्या यशाचें रहस्य आहे.

शेतीसुधारणेच्या ध्येयानें प्रेरित होऊन बिहारमधील वाटगंज गांवच्या या शेतकऱ्यांनीं उत्तम प्रतींचीं बियाणीं, पुरेशी रासायनिक खतें. सरळ ओळींतील बी-पेरणी इ० – शेतीच्या नव्या पद्धतींचा जमीनीच्या मशागतीसाठीं वापर केला आहे. आपल्या ४५ एकर जमीनीसाठीं ते नवीं अवजारें व नवीं तंत्रें यांचा अवलंब करतात. आणि शेतीचे सारें काम ते स्वकष्टानें उरकतात.

फळ : शेतीच्या परंपरागत पद्धतीमुळें त्याना सरासरीनें जेमतेम चारपांच मण गहूं किंवा भात मिळत असे. शेतीच्या सुधारलेल्या पद्धतीमुळें आतां त्यांना दर एकरी ४० ते ५० मण धान्य मिळूं लागले आहे.

तुमचीही जमीन जास्त पीक देऊं शकेल. शेतीच्या सुधारलेल्या पद्धतींचा अवलंब करा म्हणजे अमाप पीक निघेल. व त्यामुळें लोकांना अन्नधान्यही भरपूर मिळेल.

योजनेस सहाय्य म्हणजे स्वतःस सहाय्य







अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

नवभारत

वर्ष तेरावें | अंक पाचवा | फेब्रुवारी १९६०

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

र्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, 'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकी : यव्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (उ. सातारा)

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड	भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	... ...	५२–०–०
	कापडी बांधणी	... ...	६४–०–०
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड	भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	... ...	११०–०–०
	कापडी बांधणी	... ...	१२६–०–०
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड	भाग १ ला		४५–०–०
(४) मीमांसादर्शन	... ...		३०–०–०
(५) मीमांसाकोश ...	भाग १ ते ४		१३५–०–०
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	... ...		६–०–०
(७) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	...		५–०–०
(८) वैदिक संस्कृतीचा विकास	... ...		६–०–०
(९) नवमानवतावाद	... ...		२–८–०
(१०) मानवाचा आदर्श	... ...		३–०–०
(११) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	... ...		३–०–०
(१२) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	...		२–८–०

अनुक्रमणिका

सार--संकलन

१९५९– एक राजकीय आढावा

डेलीहेरल्ड या लंडनमधील पत्राचे राजकीय वार्ताहर श्री. इवेर यांनीं घेतलेल्या १९५९ सालच्या राजकीय आढाव्याचा थोडक्यांत सारांश येथें देत आहोत.

पाश्चात्य राष्ट्रें व सोविएट युनियन यांच्यांतील राजकीय तणावा निश्चितपणें कमी करणारें १९५९ हें वर्ष होय. यामुळें या वर्षाच्या आरंभीं किती आणीबाणीची व संभाव्य धोक्याची परिस्थिती अस्तित्वांत होती याचें स्मरणहि होणें कठीण झालें आहे.

नोव्हेंबर १९५८ मध्यें सोविएट पंतप्रधान निकिता क्रुश्चेव्ह यांनीं बर्लिनचें अरिष्ट निर्माण केलें. कोणतीहि पूर्वसूचना न देतां त्यांनीं पाश्चात्यांना पश्चिम बर्लिनमधून निघून जाण्याची ताकीद दिली व त्या शहराचा दर्जा संपूर्णपणें बदलण्याची मागणी केली. या मागणीबरोबरच प्रत्यक्ष कृतीची धमकीहि होती; व अनेक पाश्चात्यांना तिचें स्वरूप अगदीं निर्वाणीचें वाटत होतें. यामुळें स्टालीनच्या मृत्यूनंतरच्या काळांत किंबहुना दहा वर्षांपूर्वीच्या बर्लिन अरिष्टानंतर कधींहि झाली नाहीं इतकी मोठी युद्धाची संभाव्यता निर्माण झाली होती.

१९५९ च्या अखेरीस बर्लिन प्रश्नाचा वा पाश्चात्य-राष्ट्रें व रशिया यांच्यातील कोणत्याहि वादग्रस्त प्रश्नाचा उकल झालेला नाहीं. तथापि वातावरण मात्र अगदीं निराळें आहे. महायुद्धाचा संभव आतां पुनः कमी झाला आहे. आणि अमेरिका, ब्रिटन, फ्रान्स व रशिया यांची येत्या वसंतऋतूत शिखर परिषद भरविण्याविषयीच्या योजना पूर्ण होत आल्या आहेत. निःशस्त्रीकरणाच्या प्रश्नाचा सर्व दृष्टींनीं विचार करणारीं बोलणींहि तीन वर्षांनंतर पुनः सुरूं व्हावयाचीं आहेत.

हा बदल कसा झाला? मला वाटतें दोन कारणांमुळें. १९५८ च्या अखेरीस पॅरिस परिषदेंत स्पष्ट केल्याप्रमाणें नाटो करारांत सामील झालेलीं राष्ट्रें व पाश्चात्य राष्ट्रें यांनीं कोणत्याहि प्रकट वा गुप्त धमक्यांना भीक न घालतां कसल्याहि महत्वाच्या मुद्यावर माघार न घेण्याचा निश्चय केला आहे ह्याची क्रुश्चेव्हला जाणीव झाली हें पहिलें कारण. दुसरें कारण मात्र या वर्षांतील घडामोडींचें सर्वांत महत्त्वाचें वैशिष्ट्य होय. तें म्हणजे अनेक राज्यप्रमुखांच्या या वर्षांत झालेल्या वयक्तिक गांठीभेटी व अनौपचारिक बोलणीं हें होय. या गांठीभेटी या वर्षीं कितीतरी अधिक प्रमाणांत झाल्या. यामुळें राजकीय व्यवहाराचें तंत्रच बदलून गेल्यासारखें दिसत आहे. याचा एक परिणाम असा होईल कीं, १९६० सालीं जेव्हां बड्या चौघांची भेट होईल तेव्हां ते एकमेकांना अपरिचित असणार नाहींत. उलट एकमेकांच्या घरीं गेलेले व "शेकोटी" जवळ बसून एकमेकांचे प्रश्न व मतभेद यांची अनौपचारिक चर्चा केलेले असे ते असतील.

या गांठीभेटींना गेल्या फेब्रुवारींत मास्कोस भेट देऊन ब्रिटिश पंतप्रधान हॅरोल्ड मॅक्मिलन यांनीं आरंभ केला. नंतर ते पॅरिस, बॉन व वॉशिंग्टन येथें गेले.

तथापि या वर्षांतील सर्वांत महत्वाची घटना म्हणजे क्रुश्चेव्ह यांनीं वॉशिंग्टनला दिलेली भेट ही होय. अगदीं अल्पशा काळापूर्वी देखील अनेकांना ती संभाव्य वाटली नसती. येत्या मार्चमध्यें रशिला भेट देऊन द गॉलना क्रुश्चेव्ह भेटणार आहेत. व येत्या उन्हाळ्यांत अमेरिकेचे अध्यक्ष आयसेनहॉवर हे सोविएट युनियनला भेट देतील. पाश्चात्य राष्ट्रांतील बड्यांच्या तर अशा प्रकारच्या इतक्या गांठीभेटी झाल्या आहेत कीं या लहानशा लेखांत त्या सर्व नमूद करणेंहि शक्य नाहीं. आणि वर्षाच्या अखेरीस आयसेनहॉवर यांनीं ११ राष्ट्रांना भेट दिली व पॅरिस येथें पाश्चात्य राष्ट्रांची शिखर परिषदहि झाली.

बड्या चौघांची शिखर परिषद घेण्याचें गेल्या मार्चमध्यें ठरलें व या भेटी म्हणजे त्या परिषदेची पूर्वतयारीच होय असें बहुतांशीं समजलें जातें. प्रथम शिखर परिषद ही गेल्या उन्हाळ्यांतच भरेल व १९५९ हें वर्ष शिखर परिषदेचें—निदान पहिल्या परिषदेचें—वर्ष ठरेल अशी अपेक्षा होती. तथापि या बाबतींत मात्र निराशा





झाली व ही परिषद होण्याचें १६ मे १९६० पर्यंत लांबणीवर पडलें. या तहकुबीचा परिणाम सर्वस्वीं अनिष्टच होईल असें मला तरी वाटत नाहीं. जिनेव्हा येथें भरलेल्या परराष्ट्रमंत्र्यांच्या सभेत बर्लिनवर एकमत होऊं शकलें नाहीं. तथापि या प्रश्नाचें स्वरूप आतां आणीबाणीचें वा तात्कालिक धोक्याचेंहि नाहीं. जरी बर्लिनबद्दल एकमत झालें नसलें तरी निःशस्त्रीकरणासंबंधीं बोलणीं करण्याची त्यांची तयारी असल्याचेंहि दिसून आलें.

ही झाली १९५९ ची जमेची बाजू. त्यांत सुएज प्रकरणानंतर गेलीं तीन वर्षें अस्तित्वांत नसलेल्या ब्रिटन व संयुक्त अरब प्रजासत्ताक यांच्यांतील राजकीय संबंधांस झालेली सुरवात हीहि ध्यानांत घेतली पाहिजे.

तथापि दुर्दैवानें दुसरीहि बाजू या वर्षांत आढळते. आजवर शांतता नांदत असलेल्या प्रदेशाविषयीं भीति निर्माण होण्यास तिबेटवरील चिनी आक्रमण, व भारत, पाकिस्तान व अन्य प्रदेशांच्या उत्तरसरहद्दीवरील चीनचे हल्ले कारणीभूत झाले आहेत.

१९५९ च्या आरंभीं जग बर्लिनकडे चिंतेनें पहात होतें; १९६० च्या आरंभीं तें हिमालयाकडे पहात आहे. तथापि त्याबरोबरच शिखर परिषद व बड्यांच्या गाठीभेटी यांच्याबद्दलचा सावधपणाचा आशावादहि आजच्या परिस्थितींत आहे.

शांततामय सहजीवन : १ :

['फॉरेन अफेअर्स' नामक अमेरिकन नियतकालिकाच्या संपादक-मंडळानें केलेल्या विनंतीनुसार सोविएत पंतप्रधान नि. स. क्रुश्चेव्ह यांनीं एक लेख लिहिला होता. त्यांतील महत्वाचा कांहीं भाग पुढें देत आहोंत.]

तुमचा शेजारी तुम्हाला आवडो वा न आवडो, तुम्ही त्याच्याशीं मैत्री केलीच पाहिजे किंवा त्याच्याकडे गेलेंच पाहिजे अशी सक्ति नसते. तरीहि तुम्ही शेजारी शेजारी रहातां. तुमच्यापैकीं कुणालाच हें घर सोडून दुसऱ्या शहरांत जाऊन रहाण्याची इच्छा नसेल तर तुम्ही तरी दुसरें काय करणार ? राष्ट्राराष्ट्रांच्या संबंधांत तर ही गोष्ट अधिक महत्वाची असते. मी वातावरण इतकें तप्त करीन कीं, नावडत्या शेजाऱ्याला मंगळावर किंवा शुक्रावर जाऊन रहावेंसें वाटेल, असें मानणें असमंजसपणाचें आहे. अर्थात् त्यानेंहि तसें मानणें तितकेंच असमंजसपणाचें ठरेल.

मग काय केलें पाहिजे ? यांतून दोन मार्ग निघूं शकतील :- एकतर युद्ध केलें पाहिजे- आणि आजच्या हायड्रोजन बॉम्बच्या व रॉकेटच्या युगांत युद्ध म्हणजे सर्व राष्ट्रांच्याच दृष्टीनें अत्यंत घातक परिणाम घडवून आणणारा मार्ग होय. दुसरा मार्ग म्हणजे सहअस्तित्वाचा. तुमचा शेजारी तुम्हाला आवडो वा न आवडो- त्या विषयांत आतां तुम्ही कांहींहि करूं शकत नाहीं- आतां त्याच्या समवेत काळ कंठण्याचा मार्ग तुम्हाला काढलाच पाहिजे, कारण एकाच पृथ्वीतलावर दोघांचेंहि वास्तव्य आहे.

परंतु शेजाऱ्यावर विश्वास ठेवायची ज्यांना संवयच नाहीं, प्रत्येक पेटीला दोन तळ आहेत असेंच ज्यांना वाटतें त्यांना शांततामय सहअस्तित्वाच्या, त्यांच्या मतें अत्यंत गुंतागुंतीच्या कल्पनेनेंच कमालीची भीति वाटते. या गटांतील मंडळी 'शांततामय सहअस्तित्व' हे शब्द ऐकतांच त्यांची टोलवाटोलवी करून त्यांच्याशीं खेळ करूं लागतात. निरनिराळ्या मोजपट्ट्यांनीं त्याचें मोजमाप घेऊं लागतात.

सोविएत सत्तेनें आपल्या स्थापनेपासूनच शांततामय सहअस्तित्व हें परराष्ट्रीय धोरणाचें मूलभूत तत्त्व म्हणून जाहीर केलें. सोविएत सत्तेनें अधिकारारूढ होतांच पहिला जाहीरनामा काढला तो शांततेचा, रक्तरंजित युद्धाच्या तहकुबीचा- आणि हा कांहीं केवळ योगायोग नव्हता.

त्याचा साधा अर्थ असा कीं, वादग्रस्त प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग म्हणजे युद्ध नव्हे, हाच होय. अर्थात् एवढेंच सांगितल्यानें शांततामय सहअस्तित्वाच्या संपूर्ण कल्पनेचा अर्थ स्पष्ट होत नाहीं. अनाक्रमणाच्या या हमीबरोबर प्रत्येक राष्ट्रानें दुसऱ्या राष्ट्राचें प्रादेशिक अखंडत्व आणि सार्वभौमत्व कोणत्या प्रकारें वा कोणत्याहि सबबीवर भंग करतां कामा नये, अशी जबाबदारी या धोरणानुसार प्रत्येक राष्ट्रावर येऊन पडते. दुसऱ्या राष्ट्रांतील सरकार किंवा जीवनमार्ग किंवा अन्य कोणतीहि व्यवस्था बदलण्याच्या इराद्यानें एखाद्या राष्ट्रानं त्याच्या अंतर्गत कारभारांत हस्तक्षेप न करणें, हेंहि शांततामय सहअस्तित्वाच्या धोरणाचें महत्वाचें अंग आहे. शांततामय सहअस्तित्वाच्या सिद्धांतांत हेंहि





अभिप्रेत आहे कीं, राष्ट्राराष्ट्रांतील राजकीय आणि आर्थिक संबंध संपूर्ण समानतेच्या तत्त्वावर व परस्परांना लाभदायक होतील अशाच पद्धतीनें ठेवण्यांत आले पाहिजेत.

पाश्चात्य राष्ट्रांत नेहमीं म्हटलें जातें कीं, शांततामय सहअस्तित्वाचा सिद्धांत म्हणजे समाजसत्तावादी राष्ट्रांचें निव्वळ डावपेंचाचें घोरण आहे. या आरोपांत यत्किंचित्‌हि तथ्यांश नाहीं.

सहअस्तित्व म्हणजे उंच भिंती बांधून शेजारी शेजारी नांदणें, त्या भिंतिवरून चिखलफेक न करणें-असा अर्थ आमचे कांहीं प्रतिस्पर्धी प्रचारक लावीत असतात. पण शांततामय सहअस्तित्वाच्या सिद्धांताचा अर्थ एवढाच नाहीं. केवळ युद्ध न करतां शेजारीं शेजारीं रहाणें एवढाच या सिद्धांताचा अर्थ मुळींच नाहीं. त्यायोगें भविष्यकाळांत युद्ध पेटण्याचा धोका सदैव टांगत्या तलवारीसारखा राहील. **शांततामय सहअस्तित्वांतून मानवाच्या गरजा सर्वोत्कृष्ट मार्गानें भागविण्याबाबतची शांततामय स्पर्धा निर्माण झाली पाहिजे, आणि ती निर्माण करणें शक्यहि आहे.**

तर मग शांततामय सहअस्तित्वाचीं तत्त्वें अविचल आंतरराष्ट्रीय मानदंड कां ठरवूं नयेत आणि पूर्व-पश्चिमेंतील संबंध त्यानुसार दैनंदिन आचरणांत कां आणूं नयेत ?

अर्थातच या प्रश्नाला विविध उत्तरें मिळण्याचा संभव आहे. पण स्पष्टच बोलायचें तर आम्हांलाहि असें बोलावें लागेल कीं, **ऐतिहासिक प्रक्रिया ही अपरिवर्तनीय आहे, ही वज्रलेप वस्तुस्थिति प्रत्येकानें लक्षांत घेतली पाहिजे.** भूतकाळ पुन्हां मागें आणणें अशक्य आहे. विसाव्या शतकांतील जग हें एकोणिसाव्या शतकांतील जग नव्हे, आजच्या जगांत दोन परस्पर-उलट स्वरूपाच्या सामाजिक व आर्थिक व्यवस्था एकमेकांशेजारीं नांदत आहेत आणि सर्व हल्ल्यांना तोंड देऊन समाजसत्तावादी व्यवस्था इतकी बलाढ्य झालेली आहे, इतक्या प्रचंड शक्तीमध्यें तिचें रूपांतर झालेलें आहे कीं, भूतकाळाकडे पुन्हां परत जाणें अशक्यप्राय होऊन राहिलें आहे हें लक्षांत घेण्याची आतां वेळ आलेली आहे.

शांततामय सहअस्तित्व हाच असा एकमेव मार्ग आहे कीं, त्यांत सर्व राष्ट्रांचे हितसंबंध विचारांत घेतलेले आहेत. त्याचा अव्हेर करणें म्हणजे सध्यांच्या परिस्थितींत साऱ्या जगाला भयंकर विध्वंसक युद्धाच्या खाईत लोटणें होय, आणि तेंहि हें युद्ध टाळतां येण्याची या घडीला पूर्ण शक्यता असतांना !

मी पुन्हां एकवार म्हणतों कीं, शांततेचा मार्ग एकच आहे; सध्यांच्या तंग वातावरणांतून बाहेर पडण्याचा एकच मार्ग आहे आणि तो म्हणजे शांततामय सहअस्तित्वाचाच होय.

शांततामय सहजीवन : २ :

[वरील उतारे क्रुश्चेव्ह यांच्या 'फॉरेन अफेअर्स' या त्रैमासिकाच्या ऑक्टोबर १९५९ मधील लेखांतील आहेत. प्रस्तुत प्रश्नाबाबतची पाश्चात्यांची भूमिका स्पष्ट करणारा एक लेख याच त्रैमासिकाच्या जानेवारी १९६० च्या अंकांत जॉर्ज केनॉं यांनीं लिहिला आहे. केनॉं हे मॉस्कोत अमेरिकेचे परराष्ट्र वकील होते; व नंतर अमेरिकन सरकारच्या परराष्ट्रीय धोरण ठरविणाऱ्या यंत्रणेंत प्रमुख पदावर होते. सांप्रत ते प्रिन्स्टन विद्यापीठांत संशोधन करीत असून जागतिक राजकारणावरील एक अधिकारी तज्ज्ञ म्हणून ओळखले जातात. त्यांच्या लेखांतील कांहीं महत्त्वाचा भाग येथें देत आहोत.]

सोव्हिएट राज्यानें आरंभापासूनच शांततामय सहजीवनाच्या तत्त्वावरच आपलें परराष्ट्रधोरण आखलें होतें या विधानापेक्षां अधिक विस्मयजनक दुसरें विधान सांपडणें कठीण आहे. सुरवातीपासून सगळे कम्युनिस्ट नेते विविध समाजपद्धति असलेल्या राष्ट्रांनीं शांततेनें एकत्र नांदावें या तत्वावर श्रद्धा ठेवीत होते, वादग्रस्त राजकीय प्रश्न सोडविण्यांत हिंसेचा पूर्ण विरोध करीत होते, अन्य राष्ट्रांच्या अंतर्गत कारभारांत मुळींच हस्तक्षेप करीत नव्हते, आणि निराळ्या समाजव्यवस्थांनीं शांततामय स्पर्धा करावी असें मानीत होते हीं सारीं विधानें कोणाहि पाश्चात्य विचारवंताला विस्मयाचा धक्का देणारीं आहेत. "सहजीवन" या संज्ञेचा जितका सैल व योग्यायोग्यतेची तमा न बाळगतां वापर केला जातो तितका अन्य कोणत्याहि संज्ञेचा केला जात नसेल. वादग्रस्त राजकीय प्रश्न सोडविण्याचा युद्ध हा मार्ग नव्हे अशी मान्यता म्हणजे शांततामय सहजीवन असें क्रुश्चेव्ह म्हणतात; व अन्य राष्ट्रांचें सार्वभौमत्व व त्यांच्या भूमीचें अखंड अबाधित्व हें

अनुक्रमणिका





त्यांत येतेंच असेंहि त्यांचें म्हणणें आहे. "अन्य राष्ट्रांच्या अंतर्गत व्यवहारांत हस्तक्षेप न करण्याची कल्पना त्यांत अभिप्रेत आहे. राजकीय व आर्थिक संबंध संपूर्ण समतेच्या व उभयपक्षीं हिताच्या कल्पनेवर उभारले पाहिजेत असा त्याचा अर्थ आहे. यामुळें युद्धाचा संभवदेखील पूर्णतया नष्ट होतो; आणि मानवी गरजा पूर्ण करण्याचा सर्वोत्तम मार्ग कोणता हें शोधण्यासाठीं शांततामय स्पर्धा सुरूं होते.

आजचे सोविएट राज्यकर्ते या तत्वांनुसार वागत आहेत किंवा १९१७ च्या क्रांतीपासूनच ते तसे वागत आले आहेत हें मुळींच पटूं शकत नाहीं. इतर राष्ट्रांच्या अंतर्गत व्यवहारांत सोविएटनें हस्तक्षेप केल्याचीं अनेक उदाहरणें आहेत. हा सर्व इतिहास बाहेरील जगानें विसरावा अशी मॉस्कोंतील राज्यकर्त्यांची इच्छा असेल तर त्याकरितां ऐतिहासिक सत्य उलटसुलट फिरवून व आपल्या कल्पनेप्रमाणें मांडून रशियांतील कम्युनिझम हा नेहमींच अपरिहार्यपणें सहजीवनाच्या बाजूचा होता अशी हाकाटी केल्यानें कार्यभाग साधणार नाहीं हें त्यांनीं ध्यानांत ठेवणें जरूर आहे. कम्युनिझमच्या निर्घृण व फसवेगिरीच्या आंतरराष्ट्रीय वर्तनाचा ऐतिहासिक पुरावा अशा मार्गानें नाहींसा होऊं शकणार नाहीं.

शांततेचा उद्‌घोष करणें ठीक आहे. परंतु खऱ्या खुऱ्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्यावर आधारलेली व त्यांच्या योग्य सुरक्षिततेला अनुकूल अशी शांतता निराळी आणि केवळ दमनाचीं साधनें इतकीं प्रबळ आहेत कीं त्यांचा विरोध करणें अशक्य म्हणून सर्वांनीं चूप राहिल्यानें निर्माण होणारी शांतता निराळी. सोविएट नेत्यांच्या राजकीय विचार व उक्तींतील दुराग्रह प्रसिद्ध आहे. वेळोवेळीं प्रकट होणारी त्यांच्या वर्तनांतील सत्यासंबंधीची बेपर्वाई अनेकांना कम्युनिस्ट व कम्युनिष्टेतर यांच्यांतील सहजीवनाच्या शक्यतेविषयीं साशंक करते. सोविएट नेते आम्ही अत्यंत दुष्ट असल्याबद्दलचें रशियन जनतेस नेहमीं सांगत असतात. तसें जर खरोखर त्यांना वाटत असेल तर त्यांचा सहजीवनावर विश्वास आहे असें कसें मानतां येईल ? उलट ते जर जाणूनबुजून जनतेची दिशाभूल करीत असतील तर आम्हीं तरी त्यांच्यावर विश्वास कसा ठेवायचा ?

राजकीय पक्षाच्या हिताला उपयुक्त तेंच सत्य; व कितीहि भ्रामक वा वस्तुस्थितीशीं विसंगत असलें तरी लोकांनीं तें मानलेंच पाहिजे; वस्तुनिष्ठ सत्य मुळीं अस्तित्वांतच असूं शकत नाहीं व तें जाणण्याची व मानण्याची जबाबदारी वा कर्तव्य यांचा मुळीं प्रश्नच उद्भवत नाहीं अशी सोविएट नेत्यांची जोंवर श्रद्धा आहे तोंवर क्रुश्चेव्ह यांनीं मांडलेलें हें तत्त्व मान्य असूनहि अनेकांना आपल्या आशा–अपेक्षांना मुरड घालणेंच क्रमप्राप्त होतें. शांततामय सहजीवनाचा मार्ग अनेक द्वारांतून वा टप्प्यांतून पुढें जातो. आणि आपल्याच पक्षास संपूर्ण सत्य आकलन झालें असून मानवी भवितव्याचे आपणच विधाते आहोत व आपण कधींहि प्रमाद करीत नाहीं ही कम्युनिस्ट नेत्यांची श्रद्धा त्यांनीं टाकणें हा त्यांतील एक महत्वाचा टप्पा आहे. आपल्या पावित्र्याविषयीची ही सर्वंकष कल्पना त्यांनीं बाजूस ठेविली पाहिजे.

शांततामय सहजीवन अस्तित्वांत आणण्याची मास्कोची प्रामाणिक इच्छा असेल व त्या दृष्टीनें दोन्ही बाजूंच्या दृष्टिकोणांत व व्यवहारांत मूलभूत फरक झाले पाहिजेत असें त्यांना वाटत असेल, शीतयुद्धाची अवस्था निर्माण करणारा व त्यायोगें निर्माण होणारा दृष्टिकोण व व्यवहार त्यांना अनुचित वाटत असेल तर कम्युनिस्ट वर्चस्वाबाहेरील राष्ट्रांतदेखील या कामीं आपलें वजन खर्च करण्यास तयार असलेलीं अनेक माणसें त्यांना आढळतील व तीं अनेक परीनें वैयक्तिक झीज सोसूनहि तसें करतील यांत शंका नाहीं पण...

समाजविरोधी वर्तनाची समीक्षा

लेडी वुटन– ज्या समाजशास्त्रज्ञांमध्यें बार्बारा वुटन या नांवानें प्रसिद्ध आहेत– यांच्या "सोशल सायन्स अँड सोशल पॅथॉलजी" या ग्रंथाचा रोनाल्ड फ्लेचर यांनीं ऑक्टोबर १९५९ च्या 'ह्युमॅनिस्ट'च्या अंकांत परामर्श घेतला आहे. प्रस्तुत लेखांतील कांहीं महत्त्वाच्या मुद्यांचा येथें थोडक्यांत उल्लेख केला आहे. मूळ ग्रंथाची पार्श्वभूमी ब्रिटिश समाजव्यवस्था ही आहे. तरीदेखील त्यांतील कांहीं मुद्दे वाचकांना उद्‌बोधक वाटतील असा विश्वास वाटतो.

इंग्लंड व वेल्समधील गुन्हेगारीच्या स्वरूपाचें विश्लेषण करून त्यांतून आजच्या बहुसंख्य गुन्ह्यांचा

मोटार चालविण्याशीं संबंध आहे असा निष्कर्ष वुटन यांनीं काढला आहे. धोक्याचें 'ड्रायविंग' अथवा नशेंतील 'ड्रायविंग' यांचें प्रमाण अत्यंत मोठें असून त्यांतून अत्यंत व्यापक स्वरूपांतील बेजबाबदारपणा दिसून येतो. हिंसात्मक गुन्हे घरें व दुकानें फोडणें यांचें प्रमाण सापेक्षतेनें कमी आहे. आजचा प्रातिनिधिक गुन्हेगार म्हणजे मोटार ड्रायव्हर हा होय. तसेंच वयाच्या सर्व अवस्थांत स्त्रियांच्या मानानें पुरुषांत गुन्हेगारीचें प्रमाण अधिक आढळतें. त्याचप्रमाणें तें तरुण वयांत अधिक आहे. तिशीच्या पुढें गुन्हेगारांची संख्या झपाट्यानें कमी होऊं लागते. सामाजिक श्रेणींच्या दृष्टीनें यांतील बरेच गुन्हेगार कमी उत्पन्न असलेल्या गटांतलेच दिसतात. तथापि सांस्कृतिक जीवनाच्या खालच्या थरांत वावरणारांचें नेहमीचें वर्तनहि विवक्षित वर्तनमूल्यांच्या दृष्टीनें गुन्ह्याच्या सदरांत जमा होत असावें असें या बाबतींत म्हणतां येईल. यामुळें बरेचसे गुन्हेगार गरीबांतले असण्याचा संभव आहे. तथापि यावरून दारिद्र्य हें गुन्हेगारीचें कारण होय वा दरिद्री वर्गांत अधिक गुन्हेगार असतात असें मात्र मुळींच म्हणतां येत नाहीं.

लेडी वुटन यांनीं गुन्ह्यांच्या विश्लेषणाबरोबरच गुन्हेगारीच्या विविध उपपत्तींची समीक्षाहि केली आहे. गुन्हेगाराचें कौटुंबिक जीवन, सामाजिक दर्जा, दारिद्र्य, प्रकृतिस्वास्थ्य, शिक्षण इत्यादि बारा प्रकारच्या विविध उपपत्तींची समीक्षा करून त्यांतील एकहि सिद्ध झाली असल्याचें मानतां येत नाहीं असें त्यांनीं पटवून दिलें आहे. गुन्हेगारीविषयींचें आपलें आजचें ज्ञान अनेकांना वाटतें त्या मानानें कितीतरी मर्यादित आहे असें त्यांचें म्हणणें आहे. सामाजिक शास्त्रांत तर्क व संज्ञा विषयक खबरदारी घेतली जाणें अत्यंत जरूर आहे. या दृष्टीनें पाहिल्यास स्पष्ट व अर्थपूर्ण समजल्या जाणाऱ्या कितीतरी संज्ञा विचारांतीं कितीतरी भोंगळ असल्याचें दिसून येतें. उदा० अप्रगल्भतेतून वा मानसिक रोगांतून समाजविरोधी वर्तन उद्भवते असें म्हटलें जातें. परंतु अप्रगल्भ (इमॅचुअर) वा मनोरोगी (सायकोपॅथ) ही संज्ञाच मुळीं समाजविरोधी वर्तनाचें साकल्यानें सूचन करणारी आहे.

लहानपणीं मातृवियोग झाल्यास नंतरच्या काळांत व्यक्तिमत्त्वांत महत्त्वाच्या उणीवा राहातात व त्यांतून समाजविरोधी वर्तन उद्भवतें अशी जॉन बौल्बी यांची गुन्हेगारीची उपपत्ति आहे; व ती अलिकडे अनेकांना पटूं लागलेली दिसते. वुटन यांनीं ही उपपत्ती अपुरी ठरवली आहे. बुद्धिमान व जबाबदार कुटुंबांतील प्रेम व सुरक्षिततेची भावना हीं मुलाच्या योग्य विकासाला अत्यंत उपयुक्त ठरतात हें त्यांना मान्य आहे. खरें म्हणजे हें एक साधें घरगुती सत्य सिद्ध करण्यासाठीं एवढा संशोधनाचा खटाटोप करावा लागावा हीच एक खेदाची गोष्ट होय असें त्यांना वाटतें. तथापि मातृवियोग म्हणजे तरी नक्की काय समजायचें? एकादें मूल सतत मातेच्या सांनिध्यांत राहूनहि प्रेमाला पूर्ण पारखें झालेलें असूं शकेल; वा उलट मातेपासून दूर असूनहि त्याला प्रेम व सुरक्षितपणाचा भरपूर प्रत्यय आलेला असूं शकेल. आणि या सर्व चर्चेंत पित्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष झालेलें दिसतें. लेडी वुटन यांच्या टीकेचा रोख आई-वडिल व मुलें यांच्या संबंधांच्या महत्वाकडे दुर्लक्ष करणारा नाहीं. व म्हणून ही टीका विचारांत घेतलीच पाहिजे. अशा प्रकारची टीका त्यांनीं समाजकार्य करणारांवरहि केली आहे. समाजांतील खालच्या थरांतील सामान्य जनतेबद्दल त्यांना पूर्ण सहानुभूति आहे. आणि समाजसेवेचें कार्य हेंहि त्यांना महत्त्वाचें वाटतें. आपल्या बांधवांचें मानसिक जीवन आपणांस अधिक चांगलें समजतें; त्यांचे विशिष्ट प्रश्न सोडवणें नव्हे तर त्यांचें व्यक्तिमत्त्व सुधारणें हें आपलें खरें कार्य आहे; या दृष्टीनें आपला स्वतंत्र व श्रेष्ठ व्यावसायिक दर्जा असून त्याला आवश्यक असे तज्ञ आपणच आहोत अशी शेखी मिरवणारी समाजसेवकांची दृष्टि त्यांना सर्वथैव अमान्य आहे.

वैज्ञानिक मानवतावाद्यांत लेडी वुटन यांना अग्रस्थान आहे. आपल्या सर्वच लेखनांतून विश्वसनीय व सफल सामाजिक धोरण हें, मानवी वा सामाजिक घटनासंबंधींच्या सिद्ध होऊं शकेल अशा, ज्ञानाच्या आधारावरच आंखलें जाऊं शकतें या भूमिकेचें त्यांनीं सतत पालन केलें आहे. खऱ्याखुऱ्या जिव्हाळ्याच्या मानवी प्रश्नांची व्यापक अनुभवाच्या आधारावरच लेखनविषय म्हणून त्यांनीं निवड केली आहे. आणि यामुळें विविध क्षेत्रांत अधिकारवाणीनें त्या लिहूं शकतात. त्यांचा प्रस्तुत ग्रंथहि याच गोष्टीची साक्ष पटवणारा आहे.

जागतिक लोकसंख्या आणि अन्नधान्याचा प्रश्न

संयुक्तराष्ट्रसंघटनेच्या "पॉप्युलेशन कौन्सिल" च्या वतीनें जागतिक लोकसंख्येची होत असलेली झपाट्याची वाढ व त्यांतून निर्माण होणारी अन्नधान्याची समस्या यांचा विचार करण्यासाठीं जिनेव्हा येथें नुकतीच एक परिषद बोलावण्यांत आली होती. सदर परिषदेंत घेण्यांत आलेल्या आढाव्याचा थोडक्यांत सारांश येथें देत आहोत.

इ. स. २००० मध्यें जगाची लोकसंख्या १९५९ च्या दुप्पट म्हणजे ६०० कोटी इतकी होईल. नैसर्गिक साधनांच्या जोरावर आपण ५०० ते १५०० कोटी पर्यंत लोकांची तरतूद करूं शकतो. अर्थात सर्व शक्य त्या साधनांचा कमालीचा उपयोग गृहीत धरला तरच १५०० कोटींचा अंदाज अर्थपूर्ण ठरतो. उलट ५०० कोटीचा अंदाज हा बहुधा १९९० सालींच प्रत्यक्षांत येईल. आणि त्याची तरतूद करायची झाल्यास पहिल्या महायुद्धापासून आजवर झाली यापेक्षां कितीतरी अधिक तंत्रविद्येची व सामाजिक प्रगती करावी लागेल. ही प्रगती कशी करायची याबद्दल कौन्सिलनें कांहींच अभिप्राय दिलेला नाहीं. परंतु मानवी कार्याच्या सर्वच क्षेत्रांत विशेषतेची (स्पेशलायझेशन) सतत वाढ अपरिहार्य होईल. आणि प्रत्येक व्यक्तीचें काम हें एकाद्या महान यंत्रांतील स्क्रूसारखें बनेल. सामाजिक गरजा अगदीं पूर्णतेस गेलेल्या सामाजिक संघटनेंतच पुऱ्या होऊं शकतील. अशा तऱ्हेची संघटना करायची म्हणजे कडक शिस्त व मानवी स्वातंत्र्यावर सहस्र मर्यादांपेक्षा अधिक बंधनें हीं अपरिहार्य ठरतील.

लोकसंख्येच्या या सर्वसाधारण वाढीपेक्षाहि कांहीं विशिष्ट प्रदेशांतील वाढ ही अधिक भीतिदायक वाटते. जपानमध्यें दर चौरस किलोमिटरला (एक चौरस मैल = २·५९ चौरस किलोमिटर) ३०० लोकसंख्या आढळते; व मध्य युरोपमध्यें ती २०० इतकी आहे. तथापि या शतकाच्या अखेरीस येथें चिंताजनक परिस्थिती निर्माण होईलसें वाटत नाहीं. या प्रदेशांतील संख्यावाढीचें प्रमाण कमी आहे; व होणाऱ्या वाढीची तेथील सुसंघटित सामाजिक व आर्थिक व्यवस्थेमुळें, राहणीचें मान खाली न जातां, व्यवस्था होऊं शकेल.

उलट, अत्यंत दरिद्री अवस्थेंतील कांहीं आशियाई राष्ट्रांत आर्थिक विकासाच्या गतीपेक्षां लोकसंख्येची वाढ अधिक प्रमाणांत होत आहे. आणि जागतिक आरोग्य संघटनेचे या प्रदेशांतील मृत्युसंख्या कमी करण्याचे प्रयत्न मर्यादित करणें इष्ट नव्हे काय असा प्रश्नहि कांहीं विचारूं लागले आहेत. जे उपासमारीनें मरणार त्यांना रोगमुक्त करण्यांत अर्थ काय असा त्यांतील खरा रोख आहे. तथापि या दोहोंव्यतिरिक्त तिसराहि एक पर्याय असूं शकतो. आरोग्य सुधारल्यास येथील प्रजा आपल्या व आपल्या कुटुंबियांच्या उदरनिर्वाहार्थ अधिक चांगले प्रयत्न करूं शकेल. कदाचित चिंतेचें वातावरण टाळण्याच्या हेतूनें कौन्सिलनें दररोज होणाऱ्या वीस हजारांच्या संख्यावाढीचे सामाजिक परिणाम ध्यानांत घेतले नसावेत. तथापि आशियांतील लोकसंख्यावाढ तेथें कम्युनिझमचा प्रसार होण्यास पोषक ठरेल असें पाश्चात्य लोकशाही राष्ट्रांच्या प्रतिनिधीचें मत आहे. तसेंच श्वेत व अन्य वर्णीयांच्यामध्यें कलह निर्माण होण्याची शक्यताहि कांहींना दिसत आहे. उदा० आस्ट्रेलिया व न्यूझीलंड येथें इ. स. २००० मध्यें देखील लोकसंख्येचें प्रमाण दर चौरस किलोमिटर २–३ इतकेंच राहील व त्यामुळें दाट लोकसंख्येच्या आशियाई प्रदेशांतून लोकांचा लोंढा इकडे वळल्यास तो रोखून धरणें त्यांना अशक्य होईल.

सोविएट युनियनला देखील असाच धोका निर्माण होण्याचा संभव आहे. सोविएट युनियनच्या विशाल प्रदेशांत इ. स. २००० सालीं दर चौरस किलोमिटरला १५–१८ इतकेंच लोकसंख्येचें प्रमाण राहील. उलट सोविएट लगतच्या आशियाई प्रदेशांत, उदा० चीनमध्यें हें प्रमाण १६० ते २८० इतकें होण्याचा संभव आहे. प्रस्तुत परिषदेंत सोविएट प्रतिनिधीनें सांगितलें कीं सोविएट युनियन जननसंख्या कमी करण्याचे प्रयत्न मुळींच करूं इच्छित नाही; उलट, तिच्या वाढीला उत्तेजन देण्याचें सोविएटचें धोरण आहे.

युद्ध झाल्यास गोष्ट निराळी. एरवी हें शतक पूर्ण होण्याच्या सुमारास श्वेतवर्णीयांजवळ दर डोईस जमिनीचें प्रमाण सर्वांत अधिक असेल. युरोपमध्यें लोकसंख्येचें प्रमाण दर चौरस किलोमिटरला १७० असेल हें खरें; परंतु अमेरिकेंत तें अवघे १४,

ऑस्ट्रेलियांत २-३, दक्षिण अमेरिकेच्या समशीतोष्ण कटिबंधांत १२-१३, आणि दक्षिण आफ्रिकेंत १२-१८ असेल; उलट आशियाई राष्ट्रांत तें सरासरी २०० हून अधिक इतकें होईल. श्वेतवर्णी यांचें जगाच्या लोकसंख्येंतील प्रमाण हळुहळु पण निश्चितपणें कमी होत जाईल. आजच्या अवस्थशीं तुलना करतां इ. स. २००० मध्यें जगाच्या लोकसंख्यंतील आशियाई लोकसंख्येचें प्रमाण ५५ टक्क्यावरून ६२ टक्क्यावर जाईल; आफ्रिकन लोकांचें प्रमाण ७·६ टक्क्यावरून ८·२ टक्के इतकें वाढेल; व दक्षिण अमेरिकन लोकांचें प्रमाण ४·१ टक्क्यावरून ९·४ टक्के इतकें होईल. उलट अमेरिका व युरोप यांच्या श्वेतवर्णीय लोकसंख्येचें प्रमाण याच काळांत ३३ टक्क्यावरून २० टक्क्यावर येईल.

आपल्या सर्व अंदाजांत निराशेचा सूर दिसला तरी ते आशावादी दृष्टिकोणांतूनच केलेले आहेत असें कमिशनचें म्हणणें आहे. १९२४ सालीं १९५० च्या लोकसंख्येचा अंदाज १८० कोटींचा होता; व प्रत्यक्षांत हा आकडा २५० कोटीवर गेलेला होता. हा आकडा गाठण्यास मानवाला दोन लक्ष वर्षांचा काळ लागला. तथापि आतां ५० वर्षांहूनहि कमी काळांत तो दुप्पट होण्याची शक्यता आहे. जर जगाची लोकसंख्या याच वेगानें वाढत राहिली तर अवघ्या सहाशें वर्षांत प्रत्येक माणसाला भूतलावर एक चौरस मीटरच जमीन राहील अशा अवस्थेप्रत आपण पोंहोचू. "अशी अवस्था बहुधा येणार नाहीं; त्याच्या आंतच ती टाळणारी काहींतरी घटना घडून येईल" असा भीतिदायक अंदाज कमिशननें अखेरीस व्यक्त केला आहे.

डॉ. ग. ना. जोशी

धर्माचें स्वरूप व कार्य

धर्म व बुद्धिवाद यांच्यांत एक प्रकारचा संघर्ष व विरोध असतो ही कल्पना सर्वांच्या मनांत निदान हल्लींच्या वैज्ञानिक युगांत दृढमूल झालेली दिसते. हल्लींच्या विज्ञानप्रधान काळांत लोकांची धर्मावरील श्रद्धा खूपच कमी झालेली आहे, नव्हे ती नष्टप्राय होणार अशींहि चिन्हें दिसत आहेत. विज्ञान हें बुद्धिवादी विचारसरणीवर आधारलेलें आहे व धर्माचा पाया श्रद्धा (Faith) व विश्वास (Belief) आहे असा सर्वसाधारण समज आहे. धर्माचें परंपरागत समजलें गेलेलें स्वरूप असेंच आहे व त्यामुळें धर्माची परिणति अंधश्रद्धेंत झालेली दिसून येते. धर्माला चिकित्सा संमत नाहीं, बुद्धिनिष्ठ विश्लेषण धर्माशीं विसंगत आहे असाहि समज हल्लीं रूढ आहे. प्रथमतः एक गोष्ट स्पष्टपणें लक्षांत घ्यावयास पाहिजे कीं धर्माच्या विचाराच्या मागें सुद्धां कांहीं विचारसरणी व तीहि बुद्धीवर आधारलेली आहे. आत्मा, पुनर्जन्म, आत्म्याचें अमरत्व, परलोक, मोक्ष, जन्म व मरण, व्यक्तीव्यक्तींतील भिन्नता इत्यादि कल्पनांचा विचार व विश्लेषण धर्मांत जें पाहावयास सांपडतें तें बुद्धीच्या साहाय्यानेंच केलेलें असतें. धर्मांत शब्दप्रामाण्याला प्राधान्य असतें; व तें सर्व धर्मांत पाहावयास सांपडतें, हें खरें आहे. तथापि धर्मांत ज्या योग्यायोग्य गोष्टींचें निरूपण करण्यांत आलेलें असतें त्याला बुद्धिवादाचा मुळींच आधार नसतो असें समजणेंहि बरोबर ठरणार नाहीं. कदाचित् ज्या पद्धतीनें व रीतीनें धार्मिक समस्यांचें विवेचन केलेलें असतें तें हल्लींच्या माणसाला योग्य व स्वीकारार्ह वाटणार नाहीं. परंतु धर्मांत जीं तत्त्वें सांगितलेलीं आहेत त्यांच्या समर्थनार्थ पूर्वीच्या काळीं लोकांना योग्य वाटली व शक्य झाली ती कारणमीमांसा दिलेलीच आहे. नव्हे, प्रत्येक धर्माला त्याची स्वतःची तात्त्विक (Metaphysical) दृष्टि व पार्श्वभूमि असते, व तिच्यावरच तो धर्म आधारलेला असतो. ती जी विशिष्ट वैचारिक किंवा तात्त्विक पार्श्वभूमि व दृष्टि असेल ती खरी किंवा खोटी आहे हें पाहण्यापेक्षां ती लोकांना चांगली किंवा वाईट, योग्य किंवा अयोग्य वाटते ह्यालाच अधिक महत्त्व असतें. कोणी कोणता आदर्श स्वीकारावा ह्याविषयीं मतभेद असूं शकतात. धर्म हा एका विशिष्ट जीवनदृष्टीचा आचाराशीं निबद्ध असा भाग असतो धर्म हा Irrational किंवा अविवेकी व बुद्धिरहित असतो असें समजणें वास्तविक तर नाहींच परंतु तें मिथ्याहि आहे. George Santayana ह्यानें आपल्या 'Reason in Religion' नांवाच्या पुस्तकांत म्हटलें आहे कीं पाखंडी व निरीश्वरवादी लोकसुद्धां शेवटीं एका विशिष्ट प्रकारच्या धर्माचे किंवा जीवनदृष्टीचे उद्गाते व पूर्वसूचक ठरतात. सन्तयन ह्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, नास्तिक व निरीश्वरवादी लोक आपल्या स्वभावाशीं विसंगत असलेल्या धर्माविरुद्ध बंड करतात; ते लोक केवळ यदृच्छेनें निरीश्वरवादी असतात, आणि त्यांना ज्या रूढी दुखवितात त्यांच्याविरुद्ध ते बंड पुकारतात. परंतु त्यांच्या अंतरंगांत मात्र त्यांच्या स्वतःच्या कल्पनेप्रमाणें जो धर्म असेल त्या धर्माची मात्र ते अत्यंत तीव्रतेनें आकांक्षा धरतात. "What they rebel against is a religion alien to their nature; they are atheists only by

accident, and relatively to a convention which inwardly offends them, but they yearn mightily in their own souls after the religions acceptance of a world interpreted in their own fashion." (Basic Problems of Philosophy Page 439.). म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीला धर्म हा पाहिजे असतो, मग तो कोणत्या स्वरूपाचा असावा हा प्रश्न वेगळा. मानवी जीवनाला स्थिरता, सुरक्षितता व समाधान लाभण्यासाठीं धर्माची नितांत आवश्यकता असते. धर्माला बुद्धीचें व विचारांचें अधिष्ठान नसतें, आणि धर्म व बुद्धि यांची फारकत झालेली असते, व धर्म किंवा धार्मिक श्रद्धा आंधळी असते, असें समजणें अयोग्य व निराधार वाटतें. उलट धर्मानें चांगले व बुद्धिग्राह्य विचार मानवाच्या आचरणांत आणण्यांस त्याला प्रवृत्त केलेलें आहे. याच संबंधांत सन्तयन यानें वर उल्लेखिलेल्या पुस्तकांत म्हटलें आहे कीं, सर्व अंतिम मूल्यांचा आधार प्रज्ञा (Reason) असते. मानवी इतिहासांत असें दिसून येतें कीं जीवांना अत्यंत उन्नत व उत्कट स्वरूपाचे जे आनंद मिळालेले आहेत ते त्यांना धर्मांतच मिळाले आहेत. म्हणून बौद्धिक जीवनांत धर्म हा एक घटक किंवा वाहन असतें, कारण मानवाचीं बुद्धिप्रधान उद्दिष्टें धर्मानें प्राप्त करून घेतलीं आहेत. "The Life of Reason is the seat of all ultimate values. Now the history of mankind will show us that whenever spirits at once lofty and intense have seemed to attain the highest joys, they have envisaged and attained them in religion. Religion would therefore seem to be a vehicle or factor in rational life, since the ends of rational life are attained by it" (Ibid Page 440). धर्मानें आतांपर्यंत ज्या ध्येयांची कांस धरली आहे तीं ध्येयें अर्थात् फार उच्च दर्जाचीं व उत्तुंग अशीं होतीं. जे धर्माचीं खरीं उद्दिष्टें नीट समजूं शकले नाहींत त्यांनींच धर्मासंबंधीं विकृत कल्पना मांडलेल्या आहेत. परंपरागत धर्मांत धर्मासंबंधींच्या विकृत कल्पना मांडल्या गेल्या असल्यानें धर्माचें खरें अंतरंग बहुसंख्य लोकांना अज्ञात राहिलेलें आहे. उलट असें म्हणतां येईल कीं प्रज्ञेनें जीं उच्च व उदात्त ध्येयें शोधून काढून त्यांना जीवनाचे महान् व इष्ट आदर्श ठरविले आहे त्या ध्येयांना प्रत्यक्षांत उतरविण्यासाठीं व लोकांच्या आचरणांत आणण्यासाठीं लागणारा उत्साह, स्फूर्ति व प्रेरणा धर्मानें दिलेली आहे. म्हणजे धर्म ही गोष्ट जीवनाच्या विकासाला घातक व अनिष्ट ठरण्याऐवजीं मानवी जीवनाला उदात्त करण्यासाठीं एक प्रेरक व उत्तेजक अशी गतिमान शक्ति ठरली आहे. केवळ चांगल्या कल्पना व उदात्त आदर्श डोक्यांत असून भागत नाहीं, तर ते आदर्श प्रत्यक्षांत उतरवावे लागतात. व ते तसे उतरविले नाहींत तर त्यांना कांहीं अर्थच उरत नाहीं. माणसाचीं ध्येयें व आदर्श हीं मानवाच्या डोक्यांतील फक्त कल्पना म्हणून न राहतां तीं माणसाचें आचरण, शील व चारित्र्य यांच्यावर प्रभाव पाडतात, त्यांना वळण लावतात व त्यांच्यावर अधिराज्य चालवितात. त्यांच्या ठिकाणीं प्रेरक शक्ति वसत असते व अशा रीतीनें थोर व उदात्त ध्येयांविषयीं व्यक्तींच्या मनांत आदर निर्माण करून लोकांच्या प्रत्यक्ष आचरणांत तें उतरविण्याचें महान् कार्य आतांपर्यंत धर्म करीत आलेला आहे, व तेंच धर्माचें प्रमुख कार्य आहे. ज्याला प्रेरणा किंवा चैतन्य देण्याचें सामर्थ्य (Vitalising force) असें आपण म्हणतो तें धर्माच्या ठिकाणीं असतें. प्रज्ञा मूल्यांच्या व आदर्शांच्या निर्मितीचें कार्य करीत असते तर त्या मूल्यांच्या व आदर्शांच्या आचरणासाठीं लागणारी प्रेरणा, स्फूर्ति, उत्साह व आकांक्षा निर्माण करण्याचें कार्य धर्म करीत असतो. म्हणजे प्रज्ञेला प्राथमिक





महत्त्व व धर्माला दुय्यम महत्त्व असतें. धर्म हा प्रज्ञेच्या अनुरोधानें कार्य करीत असतो, व धर्माच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणारे दोष हे प्रज्ञेंतील अपरिपक्वतेतून निर्माण होत असले पाहिजेत. म्हणजे एखादा आदर्श किंवा उदात्त ध्येय प्रत्यक्ष लोकजीवनांत साकार करण्यासाठीं जी प्रेरणा, निष्ठा किंवा कार्यपद्धति असते तिलाच आपण 'धर्म' म्हणतो. धर्माचीं दैवतें जरी निरनिराळया काळांत वेगवेगळीं असलीं तरी एकाद्या उदात्त दैवतासंबंधीं किंवा आदर्शासंबंधीं लोकमानसांत आदर किंवा भक्तिभाव निर्माण करणें व त्याचा आचार करण्याच्या आकांक्षा जनमनांत निर्माण करणें हें कार्य धर्म करीत असतो. 'धर्म ही अफूची गोळी आहे' असें भौतिकवादी लोक जरी म्हणत असले तरी आपलें लोककल्याणाचें ध्येय साकार करण्यासाठीं अत्यंत तळमळीनें, आस्थेनें, निष्ठेनें व निरलसपणें प्राणांची पर्वा न करतां अविश्रांतपणें श्रम करणारे व आपल्या ध्येयानें प्रेरित झालेले 'साम्यवादी लोक' सुद्धां एक प्रकारच्या धार्मिक भावनेनेंच वागत असतात, असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

धर्माची अवहेलना होऊं लागल्यानें– नीति निष्प्रभ होऊं लागली !

दुसरी एक महत्त्वाची गोष्ट अशी आहे कीं इतिहासकालांत धर्मानें नीतीला फार प्रभावी आधार, अधिकार व सामर्थ्य प्राप्त करून दिलें होतें. पूर्वी धार्मिक आचरणाचा एक महत्त्वाचा घटक म्हणूनच नैतिक आचरण मानण्यांत येत असे. नव्हे, नैतिक सदाचरण हें धार्मिक अनुभूतीला अत्यावश्यक असें एक साधन म्हणून मानण्यांत येत असे. नीतीला धर्माचा आधार होता, व धर्मानें नीतीला श्रेष्ठ अधिकार प्राप्त करून दिलेला होता. सन्तयन ह्यानें म्हटलें आहे कीं, धर्म हा निःशंक स्वरूपाचे नैतिक निर्णय करतो, व तो नीतिशास्त्राला अनुज्ञा देऊन पावित्र्य व सामर्थ्य प्राप्त करून देतो. यासंबंधीं कांहीं वेळां असेंहि म्हणतात कीं पूर्वीच्या धर्मानें व्यक्तींना मृत्यूनंतरच्या संभाव्य वाईट व अनिष्ट परिणामांची भीति दाखवून लोकांवर नैतिक सदाचरण लादलें होतें. लोकांचें नैतिक सदाचरण स्वयंनिर्णयानें व आत्मप्रेरणेनें घडत नसे, तर त्याचा जन्म पारलौकिक जीवनाच्या विचारांतून, म्हणजे नरकवास टाळण्याच्या व स्वर्गप्राप्ति करून घेण्याच्या इच्छेंतून झालेला असे. धर्मानें अशाप्रकारें मृत्यूत्तर जीवनासंबंधीं कांहीं प्रमाणांत भीति उत्पन्न केलेली होती ह्या म्हणण्यांत कांहीं सत्य आहे, हें निर्विवाद. परंतु केवळ अशा प्रकारच्या भीतींतून सर्व नैतिक सदाचरणाचा जन्म झालेला होता असें म्हणणेंहि बरोबर नाहीं.

निधर्मी मनोवृत्तीचा परिणाम आपल्या नीतिमत्तेवर–मग ती कोणत्याहि क्षेत्रांत असो, अनिष्ट झालेला आहे. ऐहिकता किंवा निधर्मीपणासंबंधीं आपल्या अगदीं अलीकडील Society in Transition या अमेरिकन जीवनावरील विस्तृत ग्रंथांत 'विवाहसंस्था व कुटुंबसंस्था' यासंबंधीं H. E. Barnes या चिकित्सक विचारवंतानें व्यक्त केलेले विचार फार मननीय आहेत. तो म्हणतो : "Secularism has directly attacked supernatural religion, which provided the intellectial and moral foundations of the traditional family. Thorough oing secularism denies the Existence of any form of supernatural sanction for any type of social institution" (page 285). परंपरागत कुटुंबसंस्थेला ज्या अतिभौतिक धर्मानें बौद्धिक व नैतिक आधार दिलेला होता त्या अतिभौतिक किंवा पारलौकिक धर्मावर ऐहिकतेच्या तत्त्वानें कडाडून हल्ला चढविला आहे. ऐहिकता किंवा निधर्मीपणा कोणत्याहि सामाजिक संस्थेला पारलौकिक धर्माचा आधार मान्य करीत नाहीं. अर्थात् निधर्मीपणा सामाजिक संस्थांना मारक किंवा विघातक आहे असें बार्नेसला





म्हणावयाचें नाहीं. कदाचित् भविष्यकाळांत निधर्मीपणा हा सामाजिक संस्था व कुटुंबसंस्था ह्यांना अधिक शास्त्रशुद्ध पायावर उभारण्यास मदतहि करूं शकेल ही गोष्ट मान्य करून शेवटीं बार्नेस म्हणतो : " But, certainly, the secular outlook has thus far exerted a corrosive and disintegrating influence upon the traditional American family and its moral bulwarks " (Page 285.) म्हणजे निधर्मी जीवनदृष्टीनें परंपरागत अमेरिकन कौटुंबिक जीवनावर व नैतिक बुरुजावर विघाटक व विघातक परिणाम घडवून आणला आहे. पाश्चिमात्त्य देशांत ज्या ठिकाणीं धर्माचें प्राबल्य कमी होऊन त्याची जागा वैज्ञानिक विचारपद्धतीनें व निधर्मीपणानें घेतली आहे तेथेंहि समाजांत स्थैर्य व स्वास्थ्य आलेलें नाहीं. उलट अमाप भौतिक समृद्धि वाढूनहि नैतिक क्षेत्रांत मात्र अधिकच बजबजपुरी माजल्यासारखी झाली आहे. नव्या धर्मनिरपेक्ष पायावर नीतीची प्रतिष्ठापना करण्याचे वैज्ञानिक पद्धतीचें प्रयोग सुरू आहेत, परंतु त्यांना अद्याप तरी यश आलेलें दिसत नाहीं. आतांपर्यंत जोंपर्यंत नीतीला धर्माचा आधार व पाठिंबा होता तोंपर्यंत नीतितत्त्वांचा अधिकार व अंमल जनमनावर बराच चालत होता. आतां धर्माचा धिक्कार व अवहेलना होऊं लागल्यानें व धर्माचें वर्चस्व कमी होऊं लागल्यानें नीति निष्प्रभ व दुर्बल होऊं लागली आहे. तिला लागणारा बळकट आधार निघून गेल्यानें तिची स्थिति केविलवाणी झाल्यासारखी दिसते. आधुनिक मानवतावादी धर्माचे पुरस्कर्ते नव्या मानवतावादी नीतीला कांहीं बौद्धिक आधार देऊं पाहात आहेत. परंतु तो प्रभावी वाटत नाहीं, तुटपुंजा वाटतो. खरें म्हणजे हल्लींच्या चमत्कारिक बनलेल्या धर्मविहीन कालांत नीतीची अवहेलना चालूच आहे. तिला धर्माचा आधार राहिला नाहींच पण त्याच्याठिकाणीं दुसरा एखादा बळकट आधारहि मिळूं शकत नाहीं. ह्याचा अर्थ मात्र असा नाहीं कीं त्यासाठीं पूर्वीच्या अंधश्रद्धेचा व परलोककेंद्रित जुन्या धर्माचाराच्या रूढींचें पुनरुज्जीवन करावें. हल्लींच्या विज्ञानप्रधान काळांत केवळ शब्दप्रामाण्यावर व अंधविश्वासावर आधारलेला जुना धर्म कदापि प्रभावी होऊं शकणार नाहीं, हें तितकेंच खरें आहे. त्याचबरोबर जुन्या धार्मिक आचारांची पुनः नव्यानें सुरवात करणेंहि इष्ट ठरणार नाहीं. परंतु त्याचबरोबर उच्चजीवनमूल्यांसंबंधीं व नैतिक आदर्शांसंबंधीं आदर व पूज्यभाव वाटूं लागेल, व त्यांचा आचार अधिक निष्ठेनें व आस्थेनें करण्यास प्रेरणा देऊं शकेल अशा प्रेरक शक्तीची आवश्यकता आहे. धर्म म्हणजे केवळ कांहीं बाह्यात्कारी आचार किंवा व्यवहार करणें नव्हे. कांहीं विशिष्ट प्रकारच्या प्रवृत्तींचें संवर्धन करणें हें धर्माचें अंतरंग असतें. उदाहरणार्थ, धर्म व्यक्तीला आपल्या वैयक्तिक स्वार्थांतून किंवा स्वकेंद्रित विचारांतून बाहेर काढून तिला परहितलक्षी बनवीत असतो. सर्वांशीं ऐक्य साधण्याची व्यक्तीस शिकवण देऊन धर्म तिला तिच्या मर्यादांतून काढून व्यापक जीवनाचा अनुभव घेण्यास प्रवृत्त करतो. वासनाविकारांच्या पलीकडे नेऊन व्यक्तीस जीवनाच्या उच्च पातळीवर नेऊन तिला आपल्या खऱ्या स्वरूपाचा अनुभव घेण्यास धर्म समर्थ करतो. आतांपर्यंत धर्म हा जीवनाच्या पावित्र्यासंबंधीच्या कल्पना व्यक्तीस देऊन व्यक्तीला आपल्या विकारांच्या व संकुचित पाशांच्या मर्यादापासून मुक्ति मिळविण्यास उद्युक्त, उत्तेजित व समर्थ करीत आलेला आहे. जातिवंशातीत भूमिकेवरून अखिल मानवजातीसंबंधीं व मानवेतर सृष्टिसंबंधीं आत्मीयतेच्या भावना व्यक्तीच्या मनांत वाढीस लावण्याचें कार्य आतांपर्यंत धर्मच करीत आलेला आहे. आणि असें केल्याशिवाय माणसांचे राजकीय, सामाजिक, वांशिक इत्यादि संबंध सुधारण्याची फारशी आशा नाहीं. बुद्धिप्रामाण्य-





वादी (Rationalists) बुद्धीच्या पायावर आधारून माणसाचें नैतिक जीवन सुधारण्याचे प्रयत्न कसून करीत आहेत. परंतु केवळ बुद्धीला कांहीं गोष्टी पटून चालूं शकत नाहीं. बुद्धीला मान्य झालेले आदर्श व ध्येयें हीं सर्वसामान्य माणसाच्या मनांत खोलवर रुजून त्यांच्याविषयीं आदर व पूज्यभाव निर्माण होऊन तीं नैतिक ध्येयें त्यांच्या प्रत्येक कृतींत साकार होण्यासाठीं व्यक्तींच्या ठिकाणीं जी आवश्यक ती मानसिक प्रवृत्ति निर्माण करावी लागते ती तयार करण्यास केवळ बुद्धि किंवा प्रज्ञा असमर्थ ठरते. विचारांचें यथार्थपणें अनुशीलन करून विचार आचारांत साकार व प्रत्यक्ष होण्यासाठीं श्रद्धेची आवश्यकता लागते, व अशा तऱ्हेची उच्च जीवनाची आकांक्षा व श्रद्धा निर्माण करण्याचें काम आतांपर्यंत धर्मच करूं शकला. केवळ बुद्धीला पटलें म्हणजे तें आपोआपच आचरणांत उतरतें असें साक्रेटीसहि समजत असे, व ह्या विचारांत मानवी आचरणावर विकारहि मनस्वी प्रभाव पाडत असतात; ही गोष्ट दृष्टिआड केली जाते. धर्म जर नाहींसा झाला तर ज्या श्रद्धेवर व्यक्तीचें व समाजाचें जीवन आधारलेलें असतें ती नाहींशी होईल आणि त्यामुळें निर्माण होणारी पोकळी कोण व कशी भरून काढणार ? नव्या धर्माला एक तत्त्वज्ञान किंवा Metaphysics आधारभूत लागेल. तें कोणतें असेल व तें जनमनांत थोर व उच्च जीवनमूल्याविषयीं आदर व पूज्यभाव निर्माण करण्याइतकें सामर्थ्य त्याच्याजवळ असेल का, हा खरा प्रश्न आहे. जो धर्म विज्ञानप्रधान कालाशीं सुसंगत असेल पण त्याचबरोबर जनमनाची पकडहि घेऊं शकेल असा धर्मच या कालांत दिसणारें नैतिक अराज्यक व विघटना थांबवून व्यक्तीच्या मनांत व सामाजिक संबंधांत सुव्यवस्था, सुसंवादित्व व माधुर्य निर्माण करूं शकेल. अशा धर्माची आज निकड आहे.

धर्मामुळें जीवनावर होणारा – पावित्र्याचा संस्कार

मानसिक दृष्ट्या पाहिलें असतां कांहीं कृति, विचार, वस्तु, व्यक्ति, घटना, स्थल व काल यांचें संपूर्ण स्वरूपपरिवर्तन (Transformation) करण्याचें असामान्य सामर्थ्य धर्मांच्या ठिकाणीं असतें. कृति, विचार, वस्तु, घटना व भावना यांना **पावित्र्य प्रदान** करून धर्म त्यांचें मूळ स्वरुप मूलतः बदलून टाकतो, व त्यांच्यासंबंधींची लोकांची मनोवृत्ति अगदीं वेगळी करतो. धर्म पुण्यप्रद गोष्टीसंबंधीं लोकमनांत पावित्र्याच्या, आदराच्या व पूज्यतेच्या भावना निर्माण करतो, व पापप्रद गोष्टीसंबंधीं घृणा, तिरस्कार व अनादराची भावना निर्माण करून त्यांच्यापासून अलिप्त राहण्याची वृत्ति जनमनांत वाढवितो. धर्म पुण्यप्रद गोष्टींकडे मानवी मनाची प्रवृत्ति व ओढ निर्माण करतो व पापप्रद गोष्टींपासून दूर राहण्याची प्रवृत्ति स्थिर करीत असतो. अशा रीतीनें नैतिक क्षेत्रांतील इष्ट आचारांविषयीं प्रेमादराची व पूज्यतेची भावना धर्म निर्माण करतो, व त्यामुळें आपोआपच नीतीचा आचार समाजांत सहज शक्य होतो. पावित्र्याच्या भावनेचा संस्कार व्यक्ति, वस्तु, विचार, भावना, कृत्ति, घटना, स्थल व काल यांच्यावर धर्म करीत असल्यानें त्यांचें वास्तविक स्वरूप जरी बदलत नसलें तरी जनमनाची त्यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टि व त्यांच्याशीं वागण्याची प्रवृत्ति धर्म मूलतः बदलून टाकतो. आणि हें सामर्थ्य धर्माव्यतिरिक्त इतर कशांतहि म्हणजे तत्त्वज्ञानांतसुद्धां सांपडत नाहीं. म्हणून कांहीं चांगले नैतिक आदर्श, ध्येयें व आचारविचार समाजांत रूढ करावयाचे असतील तर त्यांच्यावर धर्माकडून मिळणाऱ्या **पावित्र्यभावनेचा संस्कार** (Sanctification) व्हावयास पाहिजे. असें झालें म्हणजे मग तो विचार, तो आदर्श समाजांत मान्यता पावून समाज त्याच्या

साक्षात्कारासाठीं स्वेच्छेनें धडपड करीत राहतो. हें कार्य केवळ धर्म करूं शकतो, व म्हणून नैतिक सदाचरणाला धर्माची मदत अत्यावश्यक व अपरिहार्य ठरेल असें म्हणावयास हरकत नाहीं. धर्म व नीति यांच्यांतील असा संबंध लक्षांत घेतां नीतीला मानसशास्त्रीय दृष्ट्या धर्माचा आधार, पाठिंबा व अधिष्ठान असणें अनिवार्य ठरणें अशक्य नाहीं. नीतिसंहितेंत धर्म व नीति यांचा असा प्राणमय संबंध असलेला सर्व काळांत दिसून आलेला आहे, व ह्या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाहीं.

धर्मामुळें निर्माण होणारें ध्येयवादित्व

व्यक्तींचें जीवन ध्येयांनीं व उच्च आदर्शांनीं प्रेरित होऊन तें पवित्र व उदात्त बनावयाचें असेल तर त्यासाठीं व्यक्तींच्या मनांत उच्च आदर्शांविषयीं कमालीची प्रेमादराची व पूज्यतेची भावना जागृत रहावयास पाहिजे. ज्या ज्या व्यक्तींना असामान्यत्व व अलौकिकत्व प्राप्त झालेलें आहे त्या त्या व्यक्तींच्या ठिकाणीं कांहीं उच्च ध्येयांविषयीं नितांत आदर व श्रद्धा असल्याचें सांपडतें, व त्या व्यक्ति आपल्या ध्येयांनीं संपूर्णपणें भारल्या गेलेल्या असून त्यांचा साक्षात्कार करून घेण्यासाठीं त्यांनीं आपलें सर्वस्व पणाला लावलेलें दिसतें. आपल्या ध्येयांचा साक्षात्कार करून घेण्यासाठीं त्यांनीं स्वतःला त्या ध्येयांना वाहून घेतलेलें असतें, असें दिसतें. अशा प्रकारची समर्पणाची भावना व ध्येयाविषयीं अपरंपार पूज्यभाव, निष्ठा व श्रद्धा निर्माण करण्याचें कार्य धर्म करीत असतो.

त्याचप्रमाणें व्यक्तीला तिच्या विविध पाशांतून व संकुचित विकार व भावनांतून मुक्त करून तिला संपूर्ण विश्वाशीं तादात्म्याचा अनुभव घेण्यास व समाजाशीं समरस होऊन आपल्या व्यापक स्वरूपाचा अनुभव घेण्यास फक्त धर्मच उद्युक्त व समर्थ करूं शकतो. धर्म हा त्याच्या विविध प्रकारच्या विधिनिषेधांच्या व नियंत्रणाच्या मार्गानें मानवाच्या मूलभूत सहजप्रवृत्तींवर नियंत्रण घालून मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा मोकळा विकास होऊं देत नाहीं व त्यामुळें तो विविध प्रकारच्या मनोविकृति निर्माण करण्यास कारणीभूत ठरतो, असें मनोविश्लेषणवादी मानसशास्त्रज्ञ समजतात. परंतु मानवाच्या सर्व सहज प्रवृत्तींना त्यांच्या मूलभूत स्वरूपांत व्यक्त होण्यास जर स्वातंत्र्य ठेविलें, व त्यांना कोणतेंहि वळण न लावतां त्यांच्या असंस्कृत रूपांत त्यांना व्यक्त होण्यास पूर्णपणें वाव दिला, तर त्या व्यक्तींचें जीवन कितपत सुखी व समृद्ध होईल ही गोष्टहि शंकास्पद आहे. धर्म व नीति यांचे बंधनकारक नियम जर व्यक्तींच्या मनावर नियंत्रणाचें कार्य करीत नसतील तर त्या व्यक्तींच्या आचारांत केवळ **स्वैराचार** बळावेल व कामवासनांच्या अनिर्बंध धिंगाण्यांत व्यक्तीस स्वतःचें खरें स्वरूप समजूं शकणार नाहीं, व विकासहि करतां येणार नाहीं. अशा अनिर्बंध स्वातंत्र्य उपभोगणाऱ्या व्यक्तींचें जीवन स्वैराचारी व कुरूप बनण्यापलीकडे काय होणार ? सौंदर्य व निरागस विकास हा केवळ प्रमाणबद्धतेंतून व सुसंवादांतूनच होऊं शकतो. स्वैराचाराची परिणति व्यक्तीच्या शारीरिक विनाशांत व मानसिक अशांति, अस्वस्थता, दुःख व विकलता यांच्यांत झाली नाहीं तरच आश्चर्य.

जीवनांत सुसंवाद निर्माण — करणारी प्रेरक शक्ति

मानवी मनांतील विविध प्रेरणा, विविध सहज प्रवृत्ति, इच्छा, आकांक्षा व विचार यांच्यांत समतोलता आणून त्यांचा सुसंवादी समन्वय होणें हें मानसिक स्वास्थ्याच्या दृष्टीनें फार आवश्यक असतें, व हें कार्य आतांपर्यंत धर्म करीत आलेला आहे. धर्म मानवी मनात व अंतःकरणांत सुसंवाद निर्माण करून मानवाच्या जीवनाला विशिष्ट दिशा देत असतो, व त्याचें वागणें एका ध्येयाशीं निगडीत करून त्याचें आचरण अर्थशील (Meaningful) बनवितो. धार्मिक

प्रवृत्ति केवळ मानवी मनांत व अंतःकरणांत सुसंवाद निर्माण करते असें नाहीं, तर आणखी पुढें जाऊन ती त्यांच्या जीवनाला शुचिर्भूत व मंगलमय बनविते. धार्मिक व्यक्तीच्या अंतःकरणांत शांति, प्रसन्नता, माधुर्य, उत्साह, प्रेमभाव व अनेक सद्भावना सदैव नांदत राहतात. तिचें आंतरिक जीवन शांत, संयत, सुंदर, प्रसन्न व रमणीय बनतें; व या सर्वांचें कारण तिच्या मनांत सदैव वास करणारें उदात्त ध्येय व त्या ध्येयाशीं निगडीत झालेल्या तिच्या वृत्ति व त्या ध्येयाप्रत तिची सदैव चालणारी जीवनयात्रा. अशा धार्मिक श्रद्धेच्या माणसाचें जीवन तत्त्वज्ञानाच्या कल्पनांनीं भरलेलें तर्ककर्कश बुद्धिप्रधान जीवन नसतें तर बुद्धीचा व भावनांचा मनोज्ञ संगम व समन्वय होऊन त्या उभयतांच्या सुबद्ध सुसंवादांतून निर्माण झालेलें एकीभूत, भावमय, रसरशीत व प्रसन्न असें तिचें जीवन असतें. अशा व्यक्तीला निराशा व भीति माहीत नसतात. त्यांना फक्त एकच भीति वाटत असते, व ती म्हणजे पापाची भीति. एरवीं कितीहि दुर्धर व भयानक प्रसंग व आपत्ति त्यांच्यावर कोसळल्या तरी त्यांमुळें अशा व्यक्ती गांगरून जात नाहींत. त्यांच्या अंतःकरणांत सदैव शांति, स्थिरता व प्रसन्नता नांदत असल्यानें त्या व्यक्ती संकटांना शांत चित्तानें, धीरानें व निर्धारानें तोंड देऊं शकतात. सर्व प्रकारच्या बिकट काळांत त्यांची जीवनधारणा व जीवननिष्ठा अविचलित व अविकलित राहते, व त्यांचें एकूण जीवन उदात्त व धीरगंभीर बनतें. अशा व्यक्तींना मनोविकृतीचें, पराभूत मनोवृत्तीचें, न्यूनगंडाचें, निराशेचें व वैफल्याचें दुःख सहन करण्याचे प्रसंग येत नाहींत. त्या सर्व कालांत स्थिरपणानें व शांतपणानें टिकून राहतात. आणि त्यांची ही जीवननिष्ठा व मनःशांति त्यांना पुरविण्याचें कार्य त्यांच्या अंतःकरणांत वास करणारी धार्मिक निष्ठा व श्रद्धा करीत असते. ज्या ठिकाणीं व ज्या कालांत धार्मिक श्रद्धेचा लोप होतो तेथें अनीति, अनाचार, स्वैराचार, वासनांचा नंगानाच, स्वार्थ, मनोविकृति, मानसिक अस्वास्थ्य, मनोदौर्बल्य, निराशा, वैफल्य, दुःख, कुरूपता, कर्कशता, विसंवाद इत्यादि अवांच्छनीय गोष्टींचें प्राबल्य सुरू होतें; व अशा प्रवृत्तींत व्यक्ति किंवा समाज कोणीहि सुखी होऊ शकत नाहीं. धार्मिक श्रद्धेच्या लोपानें शेवटीं जीवनविघातक प्रवृत्ति निर्माण होतात व कितीहि बौद्धिक व भौतिक प्रगति झाली तरी त्यामुळें मानवी जीवनाची उंची मात्र वाढत नाहीं, मानवी जीवन सुखी व समृद्ध न होतां खुरटलेलें, दुःखी, विकारी, विकृत व कुरूपच राहतें. धर्माकडे अशा सूक्ष्म व सहानुभूतीच्या दृष्टीनें पाहिल्यास धर्म हा मानवी जीवनाचें किती महत्त्वाचें अंग असतें हें लक्षांत येईल. अर्थात् या ठिकाणीं धर्म म्हणजे कांहीं परंपरागत धार्मिक व्रतें —वैकल्यें, रूढी, अंधश्रद्धा व कर्मकांड असा धर्माचा अर्थ प्रस्तुत लेखकास अभिप्रेत नाहीं.

प्रा. सदाशिव आठवले

विश्वामित्र आणि नरमेध

प्राचीन संस्कृतींतील नरमेध

आज कुठल्याहि सर्वसाधारण सुसंस्कृत माणसाला अमानुष वाटाव्या अशा अनेक विलक्षण चालीरीति अगदीं अलीकडच्या अलीकडच्या काळापर्यंत ह्याच माणसाच्या पूर्वजांच्या जीवनांत अस्तित्वांत होत्या. त्यांत तेव्हां कुणाला कांहीं गैर वाटत नव्हतें. त्यांच्यापैकीं एखाद्याला कांहीं चुकतें आहे असें वाटलें तर तोच अडाणी ठरावयाचा. पतिनिधनानंतर स्त्री त्याच्या सरणावर जिवंत जळून मरे; न्यायनिवाडे अग्निदिव्यानें ठरत आणि आपलें मूल जगावें म्हणून एकादी वत्सला शेजारणीच्या तान्हुल्याला जिवानिशी मारी. अगदीं आजहि असे प्रकार कुठेंकुठें चाललेले आहेतच.

नरमेध हा एक असाच भयंकर प्रकार आहे. निरनिराळ्या काळीं, जगाच्या बहुतेक भागांतून बहुतेक सर्व संस्कृतींच्या इतिहासांतून ही चाल होती असें आढळून येतें[1] ह्याचे पुरावे प्राचीन वाङ्मयांतून हवे तेवढे देतां येतील. आणि कांहीं ठिकाणीं तर प्रत्यक्ष अवशेषांचा पुरावा आहे. प्राचीन मेक्सिकोच्या उत्खननांत धातूच्या पोकळ मूर्तींत जिवंत जाळलेल्या मनुष्याच्या अस्थि आहेत. ऱ्होडेशियांत नरमेध अगदीं कालपर्यंत होता. इ. स. पूर्व ३०७ मध्यें कार्थेजच्या युद्धाच्या वेळीं फिनिशियांत चांगल्या कुटुंबांतलीं दोनशें मुलें जमा करून जिवंत जाळून देवाला अर्पण करण्यांत आलीं. अगदीं प्राचीन काळीं मनुष्यमांसाचें भक्षण होत असे. त्यासाठीं नरहत्या अटळच होती. असलीं कर्में देवाचे नांवानें केलीं म्हणजे जरा बरें वाटतें; म्हणूनच नरमेध म्हणजे 'उदरभरण नोहे जाणिजे यज्ञकर्म' असा प्रकार झाला. पुढें पुढें नरमांसभक्षण कमी झालें तरी नरमेधाचा विधि राहिलाच. कालांतरानें माणुसकी जागी होत गेली तशी माणसाची जागा कोंकरानें घेतली असें सुमेरियांतील एका विटेवरील लेखांत स्वच्छ लिहिलेलें आहे.[2] ऐतरेय ब्राह्मणांतील यज्ञाच्या इतिहासाशी[3] हा सुमेरी इतिहास ताडून पहाण्यासारखा आहे.

प्राचीन भारतांतील नरमेध

नरमेध भारताला अपरिचित नाहीं. तपास केला तर आजहि तो कुठेंतरी चाललेला आढळून येईल. कारण अगदीं एकोणिसाव्या शतकापर्यंत सुद्धां नरबलीची प्रथा भारतभर होती. त्यांत अमुक प्रांतात होती आणि तमुक प्रांतात नव्हती; किंवा आर्यांच्यांत नव्हती आणि द्रविडांच्यांतच होती असें कांहींहि म्हणतां यावयाचें नाहीं. तंजावर, मध्यप्रांत आणि दक्षिणेंतील देवस्थानें ह्या ठिकाणीं हे प्रकार चालत असल्याच्या सरकारी आणि बिनसरकारी नोंदी किती तरी आहेत.[4] आणि हे प्रकार खालच्या समाजांत–जातींत–होते आणि उच्च समजल्या जाणाऱ्या जातींत नव्हते असेंहि समजण्याचें कारण नाहीं. साताऱ्याचे महाराज दरवर्षी प्रतापगडावर आले कीं एका वृद्ध स्त्रीचा बळी देण्यांत येत असे आणि हें काम समारंभपूर्वक तिथली ब्राह्मण मंडळी करीत![5] कऱ्हाडे ब्राह्मणांची पुण्यासारख्या ठिकाणीं दरसाल एका कोंवळया ब्राह्मणाला मुक्ति देण्याची पद्धत होती.[6] कऱ्हाडयां-

१. "There are few races and few religions which can show a history free from the stian of human sacrifice" – A. E. Crawley [Encyclopaedia of Religion and Ethics; on Human Sacrifice.]

2. Our Oriental Heritage–will Durant पृ. ६६, १२८ वगैरे.

३. ह्याच लेखांत पुढें पहा.

४. Encyclopaedia on Religion & Ethics. Human Sacrifice.

५. कित्ता } N. Chever's Report on Medical Jurisprudence, 1854.

६. कित्ता } —ह्यांतून उद्धृत.

मधल्या ह्या अघोर चालीची एका कऱ्हाड्याच्याच मुखांतून ऐकलेली हकीकत विल्सननें लिहून ठेवली आहे; ती मुद्दाम मुळांत पहाण्यासारखी आहे.[७]

अगदीं अलीकडच्या काळापर्यंतसुद्धां जर ही स्थिति दिसते तर प्राचीन भारतांतील परिस्थिति इतकीच वाईट किंबहुना अधिकच वाईट असणार असा सहज तर्क होतो. तथापि सहज वाटणाऱ्या तर्कांवर इतिहासाची इमारत नेहमींच उभी राहूं शकत नाहीं. वैदिक किंवा पौराणिक काळांत मागमूसहि नसलेली प्रथा पुढें निर्माण होऊं शकेल, वाढूं शकेल. तेव्हां प्राचीन भारतांत नरमेध होता किंवा नाहीं, असल्यास कुठल्या स्वरूपांत होता हें तत्कालीन साहित्याच्याच आधारें ठरविणें अधिक शास्त्रशुद्ध होईल. ज्या वेळीं तत्कालीन साहित्य उपलब्धच नसतें किंवा साहित्य उपलब्ध असून त्यांत पाहिजे त्या विषयाचा उल्लेख किंवा ऊहापोह नसतो त्यावेळीं उत्तरकालीन साहित्य आणि तर्क ह्यांच्या अनुरोधानें इतिहास लिहिणें बरोबर असतें; अटळच ठरतें परंतु इथें तशी स्थिति नाहीं. तत्कालीन वाङ्मयहि उपलब्ध आहे, आणि त्यांत कांहीं थोडा कां होईना नरमेधाचा वृत्तान्त निरनिराळ्या स्वरूपांत येऊन गेलेला आहे. तो तपासून पहाणें आवश्यक आहे.

नरमेध–खरा कीं नाममात्र

ह्या लेखापुरती आपल्याला प्राचीन भारतांतील आर्यांची संस्कृति अभिप्रेत आहे. आर्यांच्या वाङ्मयांतून पुरुषमेधाचे उल्लेख अगदीं ऋग्वेदापासून सांपडतात. धार्मिक वाङ्मयाप्रमाणेंच महाकाव्यें, पुराणें, नाटकें ह्यांतूनहि तद्विषयक हकीकती आहेत.[८] परंतु आमच्या वेदवाङ्मयांतून वर्णिलेला पुरुषमेध हा खराखुरा नरमेध कधींच नसून तो प्रतीकात्मक विधि असे, असें मत क्वचित् पाश्चात्त्य विद्वानांनीं व्यक्त केलेलें आहे.[९]

---

७. Indian Caste. Vol. II, pp. 21–24. — John Wilson.

८. विशेष जिज्ञासू वाचकांसाठीं नरमेधाचे सर्व उल्लेख येथें एकत्र दिले आहेत:

(अ) ऋग्वेद : शुनःशेपासंबंधीच्या ऋचा, पुरुषसूक्त कदाचित् आप्रीसूक्तें.
(आ) तैत्तिरीयसंहिता ५–६–२१.
(इ) शुक्लयजुर्वेद– चरकाचार्य ५–६–६ (अध्याय ३० पशूंची यादी) अध्याय ३१।१५.
(ई) बृहद्देवता २–१५३.
(उ) ऐतरेय ब्राह्मण ६–८.
(ऊ) तैत्तिरीय ब्राह्मण ३–९–८.
(ए) शतपथ ब्राह्मण ६–२–१–३७; ७–५–२–१; १३–३–६–५.
(ऐ) सांख्यायनश्रौतसूत्र १६–१०,१८.
(ओ) वैतानसूत्र ३७–१०.
(औ) महाभारत : अश्वमेधपर्व १४–२५४२; सभापर्व ३–६२७५; ५–८६४ वगैरे.
(अं) हर्षचरित ६.
(अः) मालतीमाधव अंक ५.
(क) कात्यायनसूत्र २०–८–१६.
(ख) गोपथ ब्राह्मण पूर्वभाग ५।७,८.
(ग) कालिकापुराण.
(घ) शुनःशेपकथेचें अनेक पुराणांतील निरूपण.

९. "......These nominal victims were afterward released, uninjured and so far as the text of white Yajurveda goes the whole ceremony was merely emblemetical, a type of the allegorical self–immolation of Purusha, embodied spirit or the Cosmic man. —white Yajurveda 30.





आमच्यांतील आमच्या संस्कृतीचा अभिमान बाळगणाऱ्या विद्वानांना हा प्राच्य पंडितांचा आधार महत्त्वाचा वाटून तो मुद्दाम उद्धृत करून, पुरुषमेधाच्या प्रकरणांचे निराळे अर्थ लावून तो यज्ञ केवळ प्रतीकात्मक असे असें अट्टाहासानें मांडण्यांत आलें आहे.[१०] इथें एक अगदीं साधा मुद्दा असा कीं एखादा प्रतीकात्मक विधि प्रचारांत येण्यापूर्वी तो ज्याचें प्रतीक आहे त्या मूळ स्वरूपांत अस्तित्वांत असायला नको काय ? रावणाचा वध झाला म्हणूनच रावणाची प्रतिकृति करून जाळण्यांत येते. पुरुषमेध ह्या ना त्या कारणानें पुढें बंद होऊन त्याचे जागीं कांहीं तरी निराळें आलें असेल; पण ह्यावरून एका काळीं पुरुषमेध होता हेंच सिद्ध होतें. ऐतरेय ब्राह्मणांत यज्ञाचा जो इतिहास दिला आहे त्यावरून हें अगदीं स्पष्ट होतें. तेथें सांगितलें आहे कीं प्रथम पुरुषाचीच पशु म्हणून योजना करीत. पण त्याच्यांतला ग्राह्यांश जो 'मेध' तो बाहेर पडला आणि घोड्याचे शरीरांत शिरला; म्हणून घोडा यज्ञीय पशू बनला. पुढें घोड्यांतूनहि 'मेध' बाहेर पडला आणि बैलाचे शरीरांत शिरला. ह्याच रीतीनें तो मेंढ्यांतून, भूमींतून जाऊन तांदुळाचे ठिकाणीं स्थिर झाला; आणि तोच हवि योग्य ठरला.[११] आतां पुरुषांत 'मेध' होता कसा आणि गेला कसा ह्याची आज चर्चा करण्यांत कांहींच अर्थ नाहीं. तो सगळा तत्कालीन जादूटोणा. उपर्युक्त उताऱ्यावरून दिसतें तें एवढेंच कीं माणुसकी जागृत झाल्यामुळें म्हणा किंवा अन्य कांहीं सामाजिक कारणानें म्हणा जेव्हां पुरुषाची आहुति देणें अशक्य झालें तेव्हां त्याच्या ठिकाणीं मनुष्येतर पशु किंवा धान्य आणलें गेलें. सांख्यायन श्रौतसूत्रांत आणि वैतानसूत्रांतहि पुरुषमेधाचे अत्यंत स्पष्ट उल्लेख आहेत.

ऋग्वेदांत पुरुषमेधाचें तपशीलवार वर्णन नाहीं परंतु कांहीं सूक्तांतून त्याचा निर्देश आहेच. त्यावरून प्रागैतिहासिक कालांतील नरमेधाच्या प्रथेची स्मृति त्यांत जतन झालेली दिसते, हा प्रा. आपटे ह्यांचा निष्कर्ष[१२] बरोबर वाटतो. ऋग्वेदांतील शुनःशेपासंबंधीच्या सूक्तांचा विचार पुढें करावयाचा आहे. शुक्ल यजुर्वेदावरूनहि पुरुषमेधाच्या प्रथेचा पत्ता लागतो. तिसाव्या अध्यायांत पशूंची यादी आहे आणि पुढें एकतिसाव्या अध्यायांत पूर्वी पुरुषमेध करीत असत असा इतिहास सांगितला आहे.[१३]

अग्निचयन आणि नरहत्त्या

ह्या संबंधांत अग्निचयनाच्या विधीचे उल्लेखहि उद्बोधक ठरतील.[१४] अग्निचयन तयार करण्याच्या प्रकारावरून प्रत्यक्ष पुरुषमेध नाहीं तरी यज्ञासाठीं पुरुषहत्या होई हें निःसंशय दिसून येतें.[१५] चयनासाठीं पांच शिरें लागत. एक घोड्याचें, एक बैलाचें किंवा गाईचें, एक मेंढ्याचें, एक बकऱ्याचें आणि एक माणसाचें.[१६] परंतु हाहि प्रकार कालांतरानें बंद झाला

---

१०. रामायण का निरीक्षण– बालकाण्ड (पृ. ५८५)– श्री. दा. सातवळेकर.

११. पुरुषं वै देवाः पशुमालभन्त तस्मादालब्धान्मेध उदक्रामत्सोऽश्वं प्राविशत्तस्मादश्वो मेध्योऽभवदथैनमुत्क्रान्तमेधमत्यार्जन्त स किं पुरुषोऽभवत्, इति । — ऐतरेय ब्राह्मण (आनंदाश्रम) ६।८.

१२. "The Purushasukta does not describe an actual human sacrifice, but merely preserves in all probability, the memory of it, as it was performed in pre-historic times" — Vedic Age. पृ. ३७८.

१३. सप्तास्यासन्परिधयास्त्रिःसप्त समिधः कृताः ।
देवा यद्यज्ञं तन्वाना अबध्नन्पुरुषं पशुम् । — शुक्ल यजुर्वेद ३१-१५.

१४. "The human sacrifice is discribed as an independent and solemn ceremony. Traces of it are to be noticed in the Agnichayan " a magical operation with slaughter of a man as its basis ... " Vedic India–Renou Sect. 189.

१५. " ... Agnichayan ... clearest and most unmistakable trace of the old practice ... " — Eggeling शतपथब्राह्मण Intro. Vol. V, XXXIII

१६. शतपथब्राह्मण ७·५·२·१; १·२·३·६. — ऐतरेय ब्राह्मण ६·८.





अनुक्रमणिका

असावा. शतपथ ब्राह्मण सांगतें कीं, अशीं पांच शिरें पांच धडांपासून वेगळा करणारा प्रजापति हा पहिला तर श्यापर्ण सायकायन हा शेवटचा.[१७] असें चयन आणि त्यासाठीं लागणारें पुरुषशिर अलाहाबादनजीक कौशांबी येथील उत्खननांत प्रत्यक्षच हातीं आलेलीं आहेत.[१८]

एक हजार गाई देऊन एक आत्रेय ब्राह्मण विकत घेतल्याचा उल्लेख सांख्यायनांत आहे.[१९] नरशीर्ष विकत घेण्याचा प्रकार आपस्तंबहि सांगतो.[२] माणसाला पाण्यांत बुडविण्याचा एक विधि होता; त्यांतहि कांहीं विद्वानांना नरमेध दिसतो. कोणाएका राजाचा दशसहस्र नरमेध; परीक्षित जनमेजयाचें सर्पसत्र; शुनःशेपाची कथा, हर्षचरितांतील चंडप्रद्योताचा नरमांसाच्या खरेदीविक्रीचा धंदा ह्या सर्वांतून नरहत्त्या अगदीं स्पष्ट दिसते असें श्री. प्रधान ह्यांनीं व्यक्त केलेलें मत विचारांत घेणें आवश्यक आहे.[२१] कालिकापुराण, मालतीमाधव ह्यांतूनहि नरबलींचा स्पष्ट पुरावा मिळतो.[२२]

नरमेधाचें अस्तित्व आणि त्याचा अर्थ

वरील सर्व उल्लेखांचा एकत्रित विचार झाला पाहिजे. कांहीं उदाहरणाबाबत आधारांचे दोन-तीन अर्थ लागू शकतील, मतभेद होऊं शकतील. परंतु एकूण प्राचीन भारतांत नरहत्त्या होती आणि नरमेधाचा विधिसुद्धां होता ह्याविषयीं शंका राहण्याचें कारण दिसत नाहीं. त्याचप्रमाणें अनेक कारणांनीं सुसंस्कृत समाजांतून ही चाल नाहींशी होत गेली हेंहि स्पष्ट दिसतें.[२३]

मात्र ह्या अनुषंगात स्थलकाळासंबंधी कोणतेंहि ठाम विधान करणें अशक्यच आहे. ही प्रथा पूर्वी होती म्हणजे केंव्हां होती आणि पुढें बंद झाली म्हणजे केंव्हां झाली? भारताच्या कुठल्या भागांत आणि कुठल्या समाजांत आधीं सुरू झाली आणि आधीं बंद झाली? सर्वसाधारणपणें असें म्हणतां येईल: प्राचीन धार्मिक वाङ्मयात कांहीं ठिकाणीं हा नरमध खराखुरा दाखविलेला आहे; तपशीलवार वर्णिलेला आहे. परंतु त्याचबरोबर कांहीं ठिकाणी त्याला प्रतीकात्मक स्वरूपहि दिलें जात आहे. पुरुषमेधाचा नाममात्र विधि सांगण्यांत येत आहे. पुरुषाचे जागीं मानवेतर पशु बळी दिले जात आहेत; धान्याच्या आहुतींवर भागविण्यांत येत आहे. एक प्रकारची नवी जाणीव दिसते आहे. त्या विधींतील अमानुषता डाचते आहे. अपराधाची भावना दृष्टोत्पत्तीस येत आहे आणि सारवासारवीची धडपड चालू आहे. ह्याचा अर्थ हें धार्मिक वाङ्मय जेव्हां रचिलें, संपादिलें जाऊं लागलें त्यावेळीं हा प्रकार बंद होत आला असावा. ज्या काळीं संहिता, सूत्रें वगैरेचें संकलन झालें त्या काळीं नरमेध क्वचित् घडत असतीलहि, परंतु ते बंद पडत चालले होते, असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय दिसत नाहीं. तथापि हें धामक वाङ्मय पूर्वापार चालत

१७. शतपथब्राह्मण ६–२–१–३७.

१८. ह्या उत्खननाची अधिकृत माहिती हातीं आलेली नाहीं. वर्तमानपत्रांतून आलेल्या स्फुटांवरून वरील विधान केलेलें आहे. चुकीचें ठरण्याचा संभव आहे.

१९. सांख्यायन श्रौतसूत्र १६–१८.

२०. आपस्तंबीय धर्मसूत्र १–१०-२१ (Buhler Bombay 1892)

२१. वेबरचें हें मत एगेलिंगला मान्य नाहीं. शतपथब्राह्मण.- Introduction by Julius Eggeling.

२१. Chronology of Ancient India -- Pradhan pp. 71-72.

२२. Essays & Lectures on the Religion of the Hindus, H. H Wilson pp. 265–7. (London 1862

२३. The Vaitan Sutra and Sankhayan make unlike other texts, Purush-medha, a real human sacrifice instead of a symbolic one ... As regards the texts of the Yajurveda it seems pretty clear that the no longer recognised the sacrifice of human beings." — Eggeling, XXXIII.

आलेले विधिच सांगत आहे. खरोखरी घडलेलें आणि थोडेसें घडत असलेलेंहि लपविण्याचा किंवा सुधारून घेण्याचा प्रयत्न करीत आहे. तेव्हां हें धार्मिक वाङ्मय ज्या पूर्वीच्या काळाचें असें दर्शन घडवीत आहे त्याकाळीं नरहत्या, नरमेध चालत असत हें संशयातीत आहे. आणि तत्कालीन मानवी संस्कृतीचा तौलनिक आढावा घेतला तर भारतांत कांहीं जगावेगळें घडत होतें असेंहि नाहीं. किंबहुना ए. ई. क्रॉली ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणें सस्कृतींच्या इतिहासांतून त्या मानानं सुधारलेल्या अवस्थांतूनसुद्धां नरमेधाच्या चालीचा हा जबरदस्त पगडा जो दिसतो तो केवळ एक रानटी, राक्षसी प्रकार म्हणून सोडून देतां येणार नाहीं. कृत्य राक्षसी तर खरेंच पण त्याचें सार्वत्रिकत्व असें सुचवितें कीं कांहीं एका तीव्र सामाजिक गरजेचा तो आविष्कार होता.[२४] सर्व समाज सुरक्षित किंवा सुखी रहावा म्हणून एखाद्या दुसऱ्याचा बळी द्यायलाच पाहिजे अशा मूर्खपणाच्या पण प्रामाणिक समजुतीमुळें ही रूढि निघालेली आणि टिकून राहिलेली दिसते.

तेव्हां प्राचीन भारतांत नरमेध होता म्हणजे आम्हीं इतरांपेक्षां कांहीं अधिक क्रूर किंवा अधिक अज्ञानी होतो असें निघत नाहीं. आणि त्याचप्रमाणें इतर ठिकाणीं असे जंगली प्रकार चाललेले असतांना आमच्या पूर्वजांनीं मात्र संस्कृतीच्या अधिक उंच टप्प्याला पोचून ह्या गोष्टी बंद केल्या होत्या, किंवा अनादि कालापासूनच आमची संस्कृति विलक्षण सुधारलेली असल्यामुळें हा भाग आमच्या इतिहासांत कधीं आलाच नाहीं. असाहि दावा मांडण्याची जरूरी नाहीं. मांडल्यास तो टिकण्यासारखा नाहीं.

विश्वामित्र आणि नरमेध

विश्वामित्राचा अशा एका नरमेध-प्रकरणाशी संबंध आला. अजीगर्ताचा मधला मुलगा शुनःशेप ह्याला अयोध्येचा इक्ष्वाकु राजा हरिश्चंद्राच्या यज्ञांत बळी द्यायचा प्रसंग होता तो. ऐतरेय ब्राह्मण, सांख्यायन श्रौतसूत्र, रामायण, महाभारत, अनेक पुराणें इत्यादि ठिकाणीं हा प्रसंग वर्णिलेला आहे. तेथें विश्वामित्रानें मोठ्या धैर्यानें आणि कौशल्यानें शुनःशेपाला वांचविलें. परंतु त्याठिकाणीं जो यज्ञ झाला त्यांत शुनःशेपाला खरोखरच बळी द्यायचें होतें कीं काय? कीं तो यज्ञ प्रतीकात्मक, नाममात्र असा होता? विश्वामित्राचा ह्या यज्ञाशीं कसा संबंध आला? त्यानें तेथें काय केलें? शुनःशेपाला वांचविलें काय? कां वांचविलें? ह्या सर्व प्रश्नांचीं उत्तरें मूळ कथा आणि तिचा विस्तार काळजीपूर्वक तपासूनच द्यायला पाहिजेत. तें ह्या लेखांकाच्या उत्तरार्धांत करावयाचें आहे.

---

२४. "The fascination which human sacrifice has exercised over various people at a relatively high stage of culture at once suggests that it must be a social reaction to some deepseated social sentiment." — A. E. Crawley.
Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. 6. p. 840.





श्री. कुंदर दिवाण

अहिंसेचें मूळ अथवा उपादान

" जगांत सर्वत्र " जीवो जीवस्य जीवनम् " या न्यायानें व्यवहार चालला आहे असें आपण पाहतों. माशीला कोळी खातो, कोळ्याला पाल खाते, पालीला सापसुरळी खाते; आणि सापसुरळीला साप खातो इतकेंच नव्हे तर मोठा साप लहान सापाला गिळतो. मनुष्य-प्राणी मुंगीपासून हत्तीपर्यंत सर्वच प्राण्यांना मारतो आणि खातो; फार काय नरमांस-भक्षण-स्वजातिभक्षणहि तो करतो, असें दिसून येतें. अशा स्थितींत, अहिंसा कशी सुचली आणि रुचली?

सर्वच जीवांना दुःख नको असतें. सुख हवें असतें. सर्व प्रकारची हिंसा हें दुःख आहे आणि सर्व प्रकारें अहिंसा हें सुख आहे. अर्थात् सर्वांना मृत्यूचें भय वाटतें आणि सर्वांना जीवित प्रिय असतें. मला जसा आपला जीव प्यारा आहे, तसाच दुसऱ्यालाहि त्याचा जीव प्यारा आहे. म्हणून मी जर त्याच्या जीवावर उठलों तर त्यांतून वैर उत्पन्न होतें. आणि वैरानें शांति व सुख, जीं जीवनाचें जीवन होत, नाहींशी होतात. म्हणून अहिंसा हा धर्म झाला, सुखोपाय झाला आणि त्याचा आधार आत्मौपम्य वा समान अनुभूति ठरली.

आज जगांत प्रत्येकाला दुसऱ्यापासून भय आहे. प्रत्येकाला वाटतें, दुसरा मला खायला उठला आहे. त्यामुळें सर्वत्र भयाचें साम्राज्य पसरलें आहे. भयाचें साम्राज्य म्हणजे मृत्यूचेंच साम्राज्य. कारण, अखेर सर्वात मोठें भय म्हणजे मृत्युच कीं नाहीं? तेव्हां सर्वात स्पृहणीय जर कांहीं असेल तर तें म्हणजे निर्भय जीवन होय. हाच स्वर्ग होय. हेंच अमृत. यालाच मोक्ष म्हणावयाचें. ब्रह्मनिर्वाण म्हणतात तें हेंच. वेदांत, उपनिषदांत, बौद्ध जैन वाङ्मयांत हीच परम दशा भिन्न भिन्न संज्ञांनीं वर्णिली आहे. किंबहुना मानवमात्राचा हा परम आदर्श होय

वेद म्हणतात :

" स्वादुक्षद्मा वसतौ स्योनकृत् ।
जीवयाजं यजते सोपमा दिवः ॥ "

जो गृहस्थ घरीं आलेल्या अतिथीला चांगलें खायला प्यायला व आंथरायला पांघरायला देऊन सर्व प्रकारें सुखवतो तो जीवयज्ञ करणारा होय. ती स्वर्गाची उपमा होय. अर्थात् स्वर्ग म्हणजे तो लोक कीं जिथें परकेपणा नाहीं, पूर्ण आत्मीयता आहे आणि म्हणून सर्व सुख आहे. ही अतिथिदेवता आणि Love thy neighbour as thy self ही खिस्ताची शिकवण एकच होय. आणि दोहोंच्याहि मुळाशीं आत्मैक्याची प्रतीति वा आत्म-परात्म्यांचें अद्वैत गृहीत आहे.

उपनिषदें म्हणतात :

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येव अनुपश्यति ।
सर्वभूतेषु च आत्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥
यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैव अभूत विजानतः ॥
तत्र को मोहः कः शोक : एकत्वं अनुपश्यतः? ॥
आत्म्यांत चि बघे भूतें सर्व जो, आणि आत्मया ।
बघे सर्वचि भूतांत, तुब्रगे चि कशास तो ॥
ज्यास आत्मा चि हीं झालीं सर्व भूतें, तया मग ।
एकत्वानुभवी विश्वा मोह शोक कुठूनियां ॥

ज्याला एकत्वाची, आत्मैक्याची प्रतीति झाली त्याला कोणी दुजा परका उरत नाहीं. आणि म्हणून

त्याला कोणाहि विषयीं तिटकारा, तिरस्कार, द्वेष वाटत नाहीं, सर्वाविषयीं त्याला आत्मीयता आणि प्रेमच वाटतें, सहानुभूति वाटते. त्याला मग हा माझा आणि तो परका असा द्वंद्व-मोह होत नाहीं आणि त्यामुळें कोणी परका आपलें कांहीं लांबवील किंवा आपला कांहीं अपकार करील असें भय आणि तज्जन्य विषाद वा शोक होत नाहीं.

गीता म्हणतेः—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ।।

करूनि उपमा आत्मा सर्वत्र सम पाहतो ।
सुख वा अथवा दुःख तो योगी थोर मानिला ।।

मला जसें सुखच हवें, दुःख नको, तसेंच तें दुसऱ्यांनाहि आहे. म्हणून जो कुणालाहि दुःख देत नाहीं, सर्वांचेंच सुख इच्छितो, तो परम योगी होय. सर्वत्र सम-दर्शन हा परम योग होय. त्यांतून सर्वभूतहितेरति निष्पन्न होते. तुडुंब भरून उचंबळणाऱ्या सरोवरांतून जशा अनावर कुल्या वाहूं लागतात, त्याप्रमाणें अद्वैतानुभूतींतून सर्वभूतेहिते-रतीच्या घृतकुल्या, मधुकुल्या वाहूं लागतात. त्यांचेंच नांव अहिंसा होय. गीतेंत का अहिंसा प्रतिपादली आहे ? असा कित्येकजण आक्षेप करतात. त्यांना उत्तर इतकेंच कीं गीता जर ब्रह्मविद्या असेल, तर ती दुसरें कांहीं प्रतिपादूं शकणार नाहीं. आणि गीतेच्या प्रत्यध्याय आलेल्या संकल्पांत 'ब्रह्मविद्यायाम्' असें पद येतें आणि गीता स्वतःच उपनिषद् असल्यामुळें (त्याच संकल्पांत 'भगवद्-गीतासु उपनिषत्सु' असाच तिचा पूर्णनामनिर्देश केला जातो. आणि त्या दोन पदांत विशेष्य 'उपनिषत्सु' हेंच पद आहे. 'भगवद्गीतासु' हें नव्हे. तें तर भूत-कृदन्त विशेषण आहे). ब्रह्मविद्येहून दुसरें कांहीं ती नाहींच हें उघड आहे. गीतेंत जें कांहीं आहे तें सारेंच ब्रह्मविद्या आहे. योगादि सारें तन्मूलक आणि तदर्थकच असल्यामुळें तेंहि ब्रह्मविद्यारूपच होय. ब्रह्मविद्येचा आणि अहिंसेचा संबंध हा असा मायलेकराप्रमाणें आहे. त्यांत उलटापालट होणार नाहीं. हा संबंध गीतेनें पुढील श्लोकांत मांडला आहे :

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
न हिंनस्त्यात्मनाऽऽत्मानं ततो याति
परां गतिम् ॥

जो पाहे सम सर्वत्र संचला परमेश्वर ।
न हिंसी आपणा आप तेव्हां पावे परा गति ।।

— जो सर्वत्र एकच एक परमात्मा भरून राहिला आहे असें पहातो तो मग कुणाची हिंसा करील ? आपलीच आपण हिंसा कशी करील ? कुणाला दुष्ट मानील ? जो दुष्ट दिसतो तोहि मीच आहे असें ज्यानें ओळखलें तो त्याला म्हणजे आपल्यालाच कसा मारील ? ज्याला सोनें आणि ढेकूळ दोन्ही आत्मरूपच झालीं, तो ढेकूळ फेकून सोनें कसें घेईल ? तो सोन्यांत आणि मातींत कांहींच फरक करूं शकणार नाहीं. दोन्ही त्याला मृण्मय नव्हे चिन्मय आहेत. तो मान आणि अपमान, शीत आणि उष्ण, सुख आणि दुःख या मानसिक, भौतिक आणि आध्यात्मिक द्वंद्वांनाहि समच लेखील. कारण दोन्हीहि त्याला आत्मरूप असतील. एक आवडीनें घ्यायचें व दुसरें नावडीनें टाळायचें असें तो करूं शकणार नाहीं. कारण दोन्ही त्याला निर्विशेष आत्मरूपच असणार. आणि आत्म्याचा तो तिरस्कार करूं शकत नाहीं. अशाप्रकारें जीव, जगत् आणि अनुभव या तिहींचे बाबतींत माणसाला एकत्वाची अनुभूति होते, आत्मत्वाची प्रतीति होते, तेव्हांच त्याला ब्रह्मत्व लाभतें.

यदा भूत-पृथग्भावं एकस्थं अनुपश्यति ।
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ।।

पाहे केंद्रित एकत्वीं भूतांचें वेगळेंपण ।
त्यामधूनचि विस्तार तेव्हां ब्रह्मत्व लाभलें ।।

अनुक्रमणिका





कारण ' निर्दोषं हि समं ब्रह्म, ' ब्रह्म हें निर्दोष म्हणजेच निर्विशेष सम आहे. तें परम साम्यरूप आहे. त्यांत अणुमात्रहि कोणत्याहि प्रकारचें वैषम्य संभवत नाहीं. असें ब्रह्मदर्शन, सर्वत्र सम दर्शन ज्याला झालें, तो महात्मा सुदुर्लभ होय. त्याच्या हातून कोणतेंहि पाप होणेंच शक्य नाहीं. कसलीहि हिंसा होणें शक्य नाहीं. आणि अर्थात जें कांहीं होईल तें अहिंसाच असणार. त्याला दुसरें कोणतेंहि नांव देतां येणार नाहीं. परंतु असें सर्वत्र समदर्शन ज्याला नाहीं त्यानें केलेलें कोणतेंहि सत्कृत्य हें खरें आणि पुरें सत्कृत्य असूं शकणार नाहीं. कारण तें भेदाधिष्ठित असेल. आणि भेद म्हणजे सर्व पापांचें मूळच. याचाच अर्थ हा कीं सर्वत्र आत्मप्रतीति हें अहिंसेचें उपादान होय. उपादान म्हणजे मूळ घटक द्रव्य. जसें माती हें घड्याचें उपादान आहे. माती असेल तरच घडा असूं शकतो. माती वांचून तो केव्हांहि असूं शकत नाहीं. याचेंच नांव अन्वय आणि व्यतिरेक. अन्वयव्यतिरेकांनीं जें सिद्ध होतें तेंच उपादान होय. सर्वत्र समदर्शन हें तसें अहिंसेचें उपादान होय.

अर्थात् हिंसाअहिंसेची कसोटी बाह्य नाहीं, तर हें दर्शन वा अ-दर्शनच आहे. आपल्याच दातांनीं जेव्हां आपले ओठ चावले जातात तेव्हां ती हिंसा होत नाहीं. जरी रक्त निघालें वा मांसहि तुटलें तरी. उलट दुसऱ्याचा खेळांत थोडासाहि दांत लागला तरी ती हिंसा मानली जाईल. आई मुलाला मारते तरी मुलगा तिच्याच पदरांत आपलें डोकें विसावतो. तो ती हिंसा मानीत नाहीं. कारण तिथें आत्मीयता असते. आईच्या मारण्यांत आणि तिच्या खाऊ देण्यांत समान भाव असतो. उभयत्र एकच प्रेम एकच आत्मीयता असते. बाह्यतः दोन्ही गोष्टी विसदृशच नव्हे तर परस्पर-विरुद्ध दिसतात. पण त्यांचा उगम एका प्रेमांतूनच हितबुद्धींतूनच असल्यामुळें त्या दोन विरुद्ध गोष्टीहि एकरूपच होत. अहिंसारूपच होत. परंतु चोराचें कुत्र्याला बर्फी चारणें आणि रुळावर बेसावध असलेल्या माणसाला धक्का मारणें या गोष्टी एक नाहींत. चोराचें खाऊहि देणें ही हिंसा आहे तर बेसावध माणसाला बचावण्यासाठीं धक्काहि मारणें ही अहिंसा आहे. कारण त्या गोष्टींच्या मुळाशीं भिन्न दर्शन आहे. म्हणूनच गीतेनें म्हटलें आहे—

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते ॥
नसें ज्यास अहं भेद बुद्धीतें द्वंद्व-लेप ना ।
मारी विश्व जरी सारें न मारी चि न बांधिला ॥

ज्याला मी म्हणून कोणी विशेष आहे त्याची आठवणच नाहीं. अर्थात् जो विश्वात्मरूप झाला आहे आणि ज्याला मला अमुक एक कांहीं मिळवावयाचें आहे अथवा अमुक एक टाळावयाचें आहे असा लवलेशहि स्पर्श नाहीं अर्थात् जो पूर्ण-काम आहे, त्यानें जरी साऱ्या विश्वाचा संहार केला तरी त्याला कसलेंहि पाप लागत नाहीं. अशा विश्वात्मरूप झालेल्या पुरुषापुढें हिंसा-अहिंसा हा कधीं प्रश्नच उत्पन्न होत नाहीं. तो आपल्या सहज वृत्तीनें जेव्हां जसें स्फुरेल तसें वागतो. आणि तो जें जें करतो त्याचें नांव अहिंसा असतें. मग तें उत्पत्तिरूप असो, पालनरूप असो, नाहींतर संहाररूप असो. परंतु या पराकाष्ठेला कोण अनीश पोंचला आहे ? त्याला तर विनम्रपणें जीवनांत हिंसा कमी कमी करीत जाऊनच ती सिद्धि मिळविली पाहिजे. या देहाच्या आश्रयानेंच शनैः शनैः पण निरंतर वासनाक्षय करीत राहून अखेर एक दिवस परिपूर्ण वासनामुक्त आणि म्हणून देहमुक्त व देहसंभवमुक्त होऊन ती सच्चिदानंद-पदवी हस्तगत केली पाहिजे. अहिंसेची म्हणजेच साधनेची ही पराकाष्ठा होय. ' सा काष्ठा सा परा गतिः '

अनुक्रमणिका

श्री. द. वें. केतकर

गीतेंतील एक विरोधाभास

गीता अध्याय ४, श्लो० १७– विकर्म.

कर्मणोऽपि हि बोद्धव्यम्
बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
अकर्मणश्च बोद्धव्यम्
गहना कर्मणो गतिः ॥

(गीता ४–१७)

(१) वरील श्लोकांतील **'विकर्म'** या शब्दाचा अर्थ श्री **शंकराचार्यांनीं–**

विकर्म : विपरीत कर्म, (असा)

व **श्रीज्ञानेश्वरांनीं–**

विकर्म : वर्णाश्रमोचित विशेष कर्म–

–असा केला आहे. या दोन अर्थांत विरोधाचा भास होतो. परंतु त्यांत खरा विरोध नाहीं हें येथें दाखविणार आहे. गीतापंडितांनीं त्याचें सम्यक्परीक्षण करावें अशी नम्र विनंति आहे.

(२) प्रस्तुत अध्यायांतील श्लोकानुसारेंच क्रमानें अर्थाची उभारणी करीत गेल्यास पुढील निवेदनांत क्रमबद्धता आपोआपच येणार आहे. म्हणून तसेंच खालीं करीत आहे.

अध्याय ४ था

(३) श्लो० १–४ – पुरातन अशा कर्मयोगवितरणाची परंपरा भगवंतानीं प्रस्तावाच्या रूपानें सांगितली.

(४) श्लो० ५–भगवान् आपली जन्मपरंपरा **स्मरतात.**

अर्जुनाला त्यांचें **स्मरण नाहीं.**

क्रमांक ४ चें सार

(५) "स्मरण व विस्मरण"–यायोगें भगवंतांनीं आपलें "दिव्यत्व" किंवा–"अलौकिकत्व" व अर्जुनाचें लौकिकत्व स्पष्ट केलें आहे.

(य) दिव्य जन्म

(६) श्लो. ६, मी आपल्या मायेनें जन्म घेतों. निर्गुण आकार टाकून सगुण अवतार घेतो. अर्थात् माझा जन्म, अलौकिक–दिव्य– (लौकिकजन्मभिन्न) होय.

(र) केव्हां अवतार घेतो

(७) श्लो. ७, जेव्हां धर्माची हानि होते व अधर्म प्रबल होतो. तेव्हां मी सगुण होतो.

क्रमांक ७ चें सार

(८) भगवंतांनीं वरील क्र. ७ मध्यें–दिव्य-कर्म–साकांक्ष परिस्थितीचें स्वरूप दाखविलें आहे.

(ल) अवतार कशाकरितां ?

(९) श्लो. ८, परित्राणाय साधूनां, वगैरे–
(व) साधूंच्या रक्षणाकरितां, – कर्म.
(श) दुष्टांच्या नाशाकरितां – विकर्म.
(ष) धर्मसंस्थापनेकरितां – अकर्म.

क्रमांक ९ चें अभिप्रेत

(१०) जन्माच्या दिव्यत्वाप्रमाणेंच – भगवंतांनीं, क्र. ९ मध्यें – आपल्या दिव्य कर्माचीं त्रिविध अंगें दाखविलीं आहेत.

क्र. ९– व, श, ष, – विवरण

(११) व –साधूचें रक्षण हें भगवंताचें कर्म, यांत माझी स्पृहा नाहीं. म्हणून –हं **अकर्म** होय.

श –दुष्टांचा नाश – व –मध्यें "रक्षण" तर (श) – मध्यें "विनाश" म्हणजे – रक्षणार्थी विनाश हें विपरीतकर्म – विकर्म – होय. पण यांत मत्सर वगैरे नसल्यानें भगवंताचें हें विकर्म (किंवा विपरीत कर्म) देखील **अकर्मच** होय.

अनुक्रमणिका

ष –याप्रमाणें, स्पृहाविरहित अशा माझ्या ध्येयाची (धर्मसंस्थापनेची) सिद्धि करणारें – साधूंचें रक्षण – हें मत्कर्मरूपीं साधक प्रमाण सज्ज केल्यावर–

तसेंच

स –धर्मसंस्थापनेच्या आड येणारे जे दुष्ट लोक त्यांचा नाश करणाऱ्या माझ्या विपरीतकर्मद्वारें किंवा विकर्मद्वारें, बाधकाभाव, सुसज्ज केल्यावर –

म्हणजे

ह –कर्मद्वारां **साधक** सज्ज झाल्यावर व विकर्म द्वारां **बाधक** नष्ट केल्यावर–

अर्थात्‌च

ळ –धर्मसंस्थापनेचा मार्ग आपोआपच (म्हणजे अकर्मानेंच) मोकळा होतो. व ती धर्मसंस्थापना क्रमानें बाळसें धरून पुष्ट होते. याप्रमाणें माझें हें धर्मसंस्थापनेचें ध्येय (अकर्मानेंच) साध्य होतें. तिच्यासाठीं मला निराळें कोणतेंहि कर्म मुळींच करावें लागत नाहीं. अर्थात् हें ध्येय कर्मशून्यतेनेंच साध्य होतें.

क्र. ११ चें अभिप्रेत.

(१२) भगवंतांच्या दिव्य कर्मांत त्रैविध्य भासलें तरी तें तत्त्वतः –केवल अकर्मच होय, असें व. श. ष, स, ह, ळ– यावरून स्पष्ट होतें.

लौकिक कर्म व दिव्य कर्म.

(१३) या वरील विवरणावरून माझ्या जन्मा-प्रमाणेंच माझें कर्महि दिव्यच आहे – हें स्पष्ट होईल. कारण–

माझें कर्म : अकर्मच–कर्मशून्यताच
माझें विकर्म : " "
माझें अकर्म : " "

सारांश–

माझ्या बाबतींत–कर्म, विकर्म (विपरीत कर्म) व अकर्म–हीं तीन्ही–कर्मशून्यताच स्पष्ट करितात.

(१४) क्र. १३ वरून भगवंताच्या कर्मांचीं रूपें त्रिविध नसून तीं (एकच–) अकर्मरूपीच आहेत हें स्पष्ट होतें, पुढील क्र. १५ मध्यें याचेंच समर्थन आढळून येतें तें असें–

(१५) श्लो. ९।१० भगवंताचीं हीं तीन्ही कर्में सरळ कर्मशून्यताच दर्शवितात हें जो जाणतो तो पुनर्जन्माप्रत येत नाहीं–याचाच अर्थ––

माझ्या कर्मांतील अकर्मत्व जाणून, त्या ज्ञानानें रागभयांचा त्याग करून, तदनुरूप असेंच स्वकर्मा-चरण आंखतो तो मुक्त होतो–असा भगवंतांचा आशय आहे.

आतां लौकिक कर्म.

(१६) श्लो. ११, कर्में करण्यांत लोक माझाच मार्ग अनुसरतात.

श्लो. १२, माझ्याप्रमाणेंच कर्में करून जन कर्म-फळें प्राप्त करून घेतात.

क्र. १६ चें अभिप्रेत

(१७) मी ज्याप्रमाणें कर्में करून साधूंची सुरक्षा, व दुष्टांचा विनाश हें फल हस्तगत करितो, तसेंच सामान्य जनहि माझाच मार्ग अनुसरून कर्म-फळें चाखतात. – असा भगवंतांचा अभिप्राय व्यक्त होतो.

चातुर्वर्ण्यम्

(१८) श्लोक १३–चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टम्।

आतां भगवंत – चातुर्वर्ण्य मला कां निर्माण करावें लागलें – याचा मूल हेतु स्पष्ट करितात.

विवरण

(१९) साधूंच्या रक्षणाचें कर्म मी केलें. तसेंच "दुष्टांचा संहार" हें रक्षणाशीं विपरीत असें विकर्महि मी सहज करूं शकलों.

परंतु

(२०) हें संहाराचें (लौकिकदृष्ट्या) विपरीत कर्म करण्यास मुमुक्षु लोक कधींच सिद्ध होणार नाहींत. म्हणून–

म्हणून –

(२१) हें विपरीत कर्महि सशास्त्र अकर्मच होय हें साधण्याकरितां मी स्वतः –

चातुर्वर्ण्य –

(२२) निर्माण करून त्या प्रत्येक वर्णाचे – गुणकर्मद्वारें कर्मविभाग नेमून दिले. हें वर्णाश्रमकर्म निरासक्तपणें केलें म्हणजे तीं तीं कर्में "अकर्मांतच" मोडतात–हें सिद्ध केलें. " दुष्टांचा नाश " हें कर्म क्षत्रियांना नेमून दिलें. त्यामुळें–नाश–हें माझें विपरीत कर्म, किंवा विकर्म–हें क्षत्रियवर्णाश्रमदृष्टीनें आतां मोक्षदायक विशेषकर्म (म्हणजे अकर्मच) झालें. आता ' मानवी नाश ' असला तरी तें आतां सशास्त्र विशेषकर्म झाल्यामुळें त्याचें विपरीतत्व नष्ट होऊन तें विशेषकर्मत्वाप्रत गेल्यामुळें–आतां क्षत्रिय शूरलोक दुष्टनाश करण्यास मुळींच कचरणार नाहींत. आनंदानें करितील. – या विवेचनानें चातुर्वर्ण्याची सुबोध अशी उपपत्ति लागते.

क्र० १–२२ अखेर–फलितार्थ

(२३) पूर्वोक्त सविस्तर विवेचनावरून–

विकर्म

(१) भगवंताचें विपरीत कर्म (शंकराचार्य)

(२) क्षत्रियांचें विशेष कर्म (ज्ञानेश्वर)

विरोध नाहीं

(१) = विपरीत कर्म – शंकराचार्य.

(२) = विशेष कर्म – ज्ञानेश्वर.

निषिद्ध कर्म कोणतें ?

(२४) निषिद्ध कर्मांचें चिन्ह काय– याचें उत्तर " गुणकर्मविभागशः " या पदावरून निघतें तें असें–

सविवरण

(२५) ब्राह्मणानीं इतरांचें कर्म केलें तर त्यांत गुणकर्मविभागांचें उल्लंघन होऊन तें कर्म निषिद्ध ठरतें. याप्रमाणेंच इतरानीं केलेलें इतरांचें कर्म निषिद्धच ठरतें.

उदाहरण

(२६) आतां क्षत्रियेतर जन जर विनाश करतील तर तें वर्णविशेष कर्म न होतां-निषिद्ध कर्म होतें.

म्हणजे

(१) क्षत्रियांच्या बाबतींत–
विनाश – हें वर्णविशेष कर्म
= विकर्म
= अकर्म.

(२) क्षत्रियेतरांच्या बाबतींत–
विनाश – हें वर्णबाह्यकर्म
= विपरीत कर्म
= निषिद्ध कर्म

–असें होतें. म्हणून अध्या. ४–१७ ओ. ९१ मध्यें **ज्ञानेश्वर** म्हणतात–

पाठीं जें निषिद्ध म्हणिपें ।
तेंहि बुझावें स्वरूपें ।
येतुलेनि कांहीं न गुंफे ।
आपैसेंचि ॥ ९१ ॥

म्हणजे–

(३) विकर्म = अकर्म (क्षत्रिय)
विकर्म = निषिद्धकर्म (क्षत्रियेतर)

हा **अकर्माचा** अर्थहि नीट जाणून घेतला पाहिजे.

कर्मांत अकर्म सिद्ध झालें

(२७) श्लो. १८– कर्मण्यकर्म यः पश्येत्– भगवान् म्हणतात–

माझ्या दिव्य कर्मांमध्यें क्र. ९,१०, व क्र. ११ अखेर, दाखविल्याप्रमाणें जो पूर्ण अकर्मच पाहतो व त्याप्रमाणें आपल्या कर्माची योजना करितो तो " युक्त " बुद्धिमान् होय.





(२८) वरील क्र० १–२६ मध्यें श्रीभगवंत – कर्मांत अकर्म – कसें पाहतात व मुमुक्षूनींहि कर्मांत अकर्म कसें पाहावयाचें (म्हणजेच कर्मांत नैष्कर्म्य कसें पाहावयाचें) याचें सविस्तर विवेचन केलें. आतां यापुढें – अकर्मांत कर्म कसें पाहावयाचें याचें भगवंतांच्या वचनाधारेंच विवेचन करितों.

– अकर्मणि च कर्म यः –

(धर्मसंस्थापना)

(२९) क्र. (९–ळ) मध्यें दाखविल्याप्रमाणें धर्मसंस्थापना ही आपोआप झाली असल्यानें – अकर्मावरच आधारली आहे – हें स्पष्ट आहे. कांहीं काळ ती टिकेल व पुनः विघडणार हें निश्चित. म्हणूनच भगवंत म्हणत आले आहेत कीं – पुनः मला कांहीं कालानंतर, कर्म करूनच – ही विघटित " संस्थापना " दुरुस्त करणें प्राप्तच आहे–

म्हणजे

(३०) या धर्मसंस्थापनेच्या (सांप्रतच्या) अकर्मांतच पुढें पुनः अवतार घेऊन करावें लागणारें – कर्म – मला स्पष्ट दिसत आहे–असें भगवंत स्वतःच दर्शवीत आहेत. कारण ही धर्मसंस्थापना पूर्वी अनेकवार विघडली आहे व ती नवीन नवीन अवतार कर्मानेंच मार्गे मी ती सुधारली आहे. याप्रमाणें– " संभवामि युगे युगे " " – या स्वप्रतिज्ञाद्वारें भगवंतांनीं -- अकर्मांत कर्म – पहाण्याची आपली पद्धति स्पष्ट दाखविली आहे.

— मुमुक्षूंचें-अकर्मणि कर्म —

(लोकसंग्रह)

(३१) धर्मसंस्थापनेप्रमाणेंच–लोकसंग्रहहि आपोआपच म्हणजे कर्मशून्यतेनेंच होणारा आहे तो असा–

विवरण

(३२) मुमुक्षु जनांनीं– (भगवंतांप्रमाणेंच)

(१) लोकसंग्रहसाधक कर्में करावयाचीं,

(२) व जातिविशेष कर्मांनीं– लोकसंग्रहाच्या बाधकांचें निरसन करावयाचें.

–यावरील १–२ उपायांतूनच– म्हणजे– कांहीं न करतांच– म्हणजेच– अकर्मानेंच, लोकसंग्रह आपोआप साध्य होतो.

परंतु–

(३३) हा अकर्मजन्य लोकसंग्रहहि कांहीं काल टिकून पुनः तो विघडणारच. त्याकरितां पुनः कर्में करूनच तो साध्य करावाच लागणार आहे. अशा रीतीनें–

मुमुक्षूनेंहि अकर्मांत कर्म,
पहावें, असें जो पाहतो तो बुद्धिमान् होय.
(श्लो. ११)

(३४) या कृतींतहि (श्लो. ११) भगवंताचाच मार्ग अनुसरिल्यासारखा होतो, अर्थात्

(१) कर्मांत अकर्म

व

(२) अकर्मांत कर्म

सिद्ध होतें, व मुमुक्षु मोक्षाधिकारी होतो.

सारांश–विरोध नाहीं–

(३५) यावरून क्र. २३ मध्यें दाखविल्याप्रमाणें **विकर्म** – या शब्दाच्या अर्थांत् श्री **शंकराचार्य** व श्री**ज्ञानेश्वर** यांत विरोध नाहीं.

शेवटीं –

तया " कर्तव्या ' तें नैष्कर्म्य
धनुर्धरा । (ज्ञाने० ४–१२१) ।

(३६) वरील विवेचनावरून–**कर्मांत् अकर्म** पाहून

(१) कर्म = अकर्म
= नैष्कर्म्य.
(२) विकर्म = अकर्म
= नैष्कर्म्य.

(३७) त्याचप्रमाणें-**अकर्मांत कर्म**-या न्यायानें–

(३) अकर्म = नैष्कर्म्य.

= लोकसंग्रह. (धर्मसंस्थापना)

या लोकसंग्रहांत पुनः कर्म पाहून त्याप्रमाणें पुनः कर्म विकर्म करून पुनः–

= अकर्म

= नैष्कर्म्य.

यावरून क्र. ३६, ३७ प्रमाणें, ज्ञानेश्वरांनीं वरील ओवी १२१ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें–

कर्तव्य = कर्म = नैष्कर्म्य–

– हें ओघानेंच सिद्ध होतें.

हा एक नम्र यत्न केला आहे. त्याचें परीक्षण पंडितांनीं करावें अशी नम्र विनंति.

अनुक्रमणिका





प्रा. मा. प. मंगुडकर

महात्मा ज्योतिराव फुले- एक मूल्यमापन

महाराष्ट्राच्या गेल्या १५० वर्षांच्या परंपरेच्या इतिहासांत म. फुले यांचें विशिष्ट स्थान आहे. या दीडशें वर्षांच्या काळांत येथें स्थूलमानानें दोन विचार-शाखा जन्माला आल्या. या दोन्ही विचार-शाखांनीं महाराष्ट्राचा विकास घडवून आणला. आपलें सांस्कृतिक जीवन उन्नत केलें, परंतु त्यांच्या कार्यपद्धतींत फरक होता. एक विचार-शाखा येथील नागर-जीवनांतील प्रश्नाभोंवती गुंफली गेली होती.

या विचारशाखेनें येथील नागर-जीवनांतील अपप्रवृत्तीवर टीका करून तें सुधारण्याचा प्रयत्न केला तर दुसरी विचार-शाखा याच काळांत जन्माला आली. तिनें मुख्यतः येथील ग्रामीण जीवनांतील प्रश्नांना अधिक महत्त्व देऊन आपले आचार आणि विचार घडविले. पहिल्या विचारशाखेमध्यें मुख्यतः न्या. रानडे, प्राचार्य आगरकर, ना. गो. कृ. गोखले, अण्णासाहेब कर्वे यांचा उल्लेख करतां येईल तर दुसऱ्या परंपरेंत कोल्हापुरचे छत्रपति शाहू महाराज, महर्षि विठ्ठल रामजी शिंदे, कर्मवीर भाऊराव पाटील यांचा अंतर्भाव करतां येईल. या दुसऱ्या विचारशाखेचें जनकत्व महात्मा जोतिराव फुले यांच्याकडे जातें. ग्रामीण जीवन हा महात्मा फुले यांच्या जीवनदृष्टीचा मध्यबिंदु असल्यामुळें या बिंदूच्या भोंवती त्यांच्या आचार-विचाराचा परिघ पसरलेला आहे.

जातिव्यवस्थेवर प्रथमच कठोर प्रहार

महात्मा फुल्यांनी सामाजिक क्षेत्रामध्यें तीन महत्त्वाचे विचार मांडले. हा भारतीय समाज जातिव्यवस्थेनें शेंकडो वर्षे भेगाळलेला होता या जातिव्यवस्थेवर त्यांनीं प्रथम कडाडून हल्ला केलेला आहे. जातिव्यवस्था ही मानवी विषमतेवर आधारली आहे. माणसाची श्रेष्ठता कनिष्ठता ही त्याच्या कर्तृत्वानें न ठरतां ती त्याच्या जन्माच्या अपघातानें ठरविली जाते. त्यामुळें मानवी समतेशीं विरोधी असलेली ही व्यवस्था नष्ट झाली पाहिजे असें त्यांनीं आग्रहानें सांगितलें. महात्मा फुले यांच्यापूर्वी मध्य युगामध्यें भागवत संप्रदायांतील संतांनीं जातिव्यवस्थेवर टीका केली आहे. ज्ञानबा-तुकारामांनी या व्यवस्थेचा निषेध केला आहे. परंतु सर्व भागवतपंथीय संत आणि महात्मा फुले यांच्या जातिव्यवस्थेवरील टीकेमध्यें मूलभूत फरक आहे. भागवत पंथीय संतानें जातिव्यवस्थेचा निषेध केला आहे. परंतु ही चौकटच मोडून टाकावी असें कुठेंहि सांगितलें नाहीं. उलट ही चौकट कायम राहावी, कारण माणसाला जन्म त्याच्या पूर्वजन्मींच्या पापपुण्यानुसार मिळतो अशी त्यांची धारणा होती. परंतु जातिव्यवस्थेमधील विषमता देवाच्या दरबारांत नको एवढेंच त्यांनीं सांगितलें. भागवत पंथ हा ज्ञान वा कर्मापेक्षां भक्तिमार्गाला अधिक महत्त्व देतो आणि भक्तिमार्गानें शूद्र, अतिशूद्र, स्त्री, इतकेंच काय परंतु कुत्रें यांनाहि मोक्ष मिळतो असें त्यांनीं सांगितलें. हा भक्तिमार्ग सर्वांना खुला आहे असें त्यांनीं सांगितलें. त्यांनी आपली समता या आध्यात्मिक जगांत प्रस्थापित केली. परंतु या जगांतील सामाजिक जीवनांत ही व्यवस्था नष्ट व्हावी असें त्यांनीं सांगितलें नाहीं. हा विचार प्रथम महात्मा फुले यांनीं मांडला.

टीका ब्राह्मण्यावर-ब्राह्मणांवर नव्हे

महात्मा फुले यांनीं मानवी समतेच्या विचारावर अधिक भर दिला. आणि या विचाराशीं विसंवादी म्हणून त्यांनीं या जातिबद्ध समाजावर टीका केली. परंतु तरी देखील म. फुल्याबद्दल आपल्याकडे ब्राह्मणद्वेष्टे, म्हणून अपसमज रूढ आहे. याचीं ढोबळमानानें दोन कारणें आहेत. म. फुले यांची टीका येथील मुख्यतः ब्राह्मण्य, भटशाही वा पुरोहित संस्था यांवर होती. परंतु त्यांच्या टीकाकारांनीं ब्राह्मण्य आणि ब्राह्मण, भटशाही आणि भट, पुरोहित संस्था आणि पुरोहित यांच्यामध्यें जी सीमारेषा मारायला

अनुक्रमणिका





हवी होती ती मारली नाहीं. संस्था वाईट असतात, परंतु व्यक्ति चांगल्या असतात.

दोष व्यक्तींत नसतात, सामाजिक व्यवस्थेंत असतात. याची जाणीव म. फुल्यांच्या विचार-आचारांत होती. परंतु त्यांच्या टीकेंतील हा मूळ आशय त्यांच्या टीकाकारांनी स्पष्ट केला नाहीं. मार्क्सनें ज्याप्रमाणें भांडवलशाही या अर्थव्यवस्थेवर टीका केली भांडवलदार या व्यक्तीवर केली नाहीं त्याचप्रमाणें म. फुल्यांनी ब्राह्मण्य, भटशाही या समाजव्यवस्थेवर टीका केली, व्यक्तीवर नाहीं. या दोन्हीमधील भेद पुरेसा स्पष्ट झाला नाहीं; त्यांतून त्यांच्यासंबंधीं अपसमज जन्माला आले.

आशय व्यापक–अभिव्यक्ति ओबडधोबड

याला अंशतः महात्मा फुलेहि जबाबदार आहेत. त्यांच्या विचाराचा आविष्कार पुरेसा शास्त्रीय परिभाषेंत झाला नाहीं. त्यांच्या ओबडधोबड खडबडीत भाषेच्या आवरणाखालीं हा आशय झाकाळला गेला. त्यांचा आविष्कार पुरेसा स्पष्ट नसला तरी त्याचा आशय हा मानवतावादी व्यापक होता. आविष्कारापेक्षां आशय हाच महत्त्वाचा असतो.

म. फुले आणि सत्यशोधक चळवळ

म. फुले यांच्यासंबंधीं अपसमज निर्माण होण्याला त्यांच्या नांवावर यथ चालू झालेली ब्राह्मणेतर चळवळहि कांहीं अंशीं कारणीभूत आहे. १९२० नंतर सत्यशोधक चळवळीला राजकीय स्वरूप आलें. १९१९ सालीं मॅंटेग्यू–चेम्सफर्ड सुधारणेनुसार राजकीय हक्क मिळणार असें दिसतांच पूर्वी केवळ सामाजिक आणि धार्मिक क्षेत्रांत काम करणारी ही चळवळ राजकीय क्षेत्रांत उतरली. यानंतर या चळवळीमधील मानवी समतेची मूळ प्रेरणा मागें पडूं लागली. या चळवळीचे नेते मानवी समतेची अपेक्षा ब्राह्मण वर्गाकडून करीत होते परंतु हीच समता ते खालच्या अस्पृश्य वर्गाला नाकारीत होते. या म. फुले यांच्या प्रेरणेनें सुरू झालेल्या या चळवळीमधील ही प्रेरणा मागें पडल्यामुळें किंवा ही चळवळ मुख्यतः ब्राह्मणांच्या खास सवलतीविरुद्ध चालूं झाल्यामुळें म. फुल्यांच्या लिखाणांत याचां बीजें असावीं असें सर्वांना वाटूं लागलें. यांतून म. फुले यांच्याविषयीं ब्राह्मणद्वेष्टे असा अपसमज निर्माण झाला.

म. फुले यांच्या सामाजिक विचारांतील दुसरा भाग महत्त्वाचा आहे. या समाजांतील सर्व भेद नष्ट होऊन येथें एकात्मता निर्माण व्हावी हा समाज एकजिनसी व्हावा अशी त्यांची इच्छा होती.

डॉ. आंबेडकरांच्या विचाराचें मूळ

विचाराच्या दृष्टीनें मला त्यांचा आणखी एक भाग अतिशय महत्त्वाचा वाटतो. त्यांच्या काळांत स्पृश्य आणि अस्पृश्य हे आर्य आणि आर्येतर वंशाचे आहेत. असा समज विचारवंतांमध्यें देखील रूढ होता. वांशिक भेद करून आर्यांना श्रेष्ठपदावर बसविण्याच्या या विचाराचें मूळ १९ व्या शतकांतील उत्तरार्धांतील जर्मन विचार-शाखेमध्यें होतें. जर्मन विचारवंतांनीं प्रत्येक देशामध्यें असा वांशिक भेद सुरूं केला होता. या विचाराची छाप आपल्याकडील विचारवंतावरहि पडली होती. अशा या काळांत आजचे क्षत्रिय आणि अस्पृश्य हे एकाच आर्यवंशाचे आहेत असा सिद्धान्त म. फुल्यांनीं मांडला. हा विचार त्यांनी ‘ गुलामगिरी ’ या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत प्रतिपादला आहे.

या विचाराचा प्रपंच करतांना ते म्हणतात : “ ज्या प्रमाणें शूद्र-अति शूद्रांचीं मतें एकमेकांस मिळूं नये म्हणून पूर्वी भट लोकांनीं एक मोठा धूर्त कावेबाज विचार काढिला. त्या लोकांचा समाज वाढत चालला, त्याप्रमाणे भट लोकांस भीति वाटूं लागली आणि त्यांनी त्यांच्यामध्यें परस्पर वाकडेपणा राहील अशी कांहीं तजवीज योजली तरच आपला येथें राहण्याचा टिकाव लागून सदासर्वदा ते लोक वंशपरंपरे आपले व आपले वंशजाचें गुलामगिरीत राहून आपणांस कांहीं श्रम न करितां त्यांचे निढळाचे घामाने मिळविलेले उत्पन्नावर बिनधास्त मौजा मारितां येतील. हा त्यांचा विचार सिद्धीस जाण्याकरिता जातिभेदाचें थोतांड उपस्थित करून त्यांजवर अनेक स्वहितसाधक ग्रंथ केले व ते त्या अज्ञानी लोकांचे मनांत भरविले. त्यांपैकीं जे लोकांबरोबर मोठे निकराने लढले त्यांचा त्यांनी एक वर्गच वेगळा केला. त्यांचा पुर्तेपणीं सूड उगविण्याकरितां त्यांस व त्यांची जी पुढें संतती होईल तिजला त्यांच्यांतीलच लोकांनी म्हणजे हल्ली ज्यांस माळी, कुणबी वगैरे म्हणतात तर त्यांनी त्यांचा स्पर्श देखील करूं नये असें भट लोकांनी त्यांचे मनांत





भरविलें. असें जेव्हां झालें तेव्हां अर्थात्‌च त्यांचा व्यापार वगैरे बंद होऊन अन्नास मोताद झाले, त्याजमुळें त्यांस मेल्यागुरांचें मांस खाणें भाग पडलें. तें त्यांचें कृत्य पाहून हल्लींचे शूद्र जे आपणास मोठ्या अहंपणाने माळी, कुणबी, सोनार, शिंपी, लोहार, सुतार इत्यादि मोठमोठ्या संज्ञा केवळ तो तो धंदा केल्याचे योगानें म्हणवून घेतात, तर तेच लोक आपले पूर्वज एकाच घराण्यांतील असतां त्यांचे पूर्वज स्वदेशासाठीं भट लोकांशीं मोठ्या निकराने लढले, सबब भट लोकांनी त्यांची अशी दुर्दशा करून त्यांस अन्न अन्न करावयास लावलें हें आंतील गुह्य त्यांच्या लक्षांत न येतां ते त्यांचा भट लोकांचे सांगण्यावरून द्वेष करावयास शिकले."

—गुलामगिरी-प्रस्तावना पा. नं. १७–१८.

पुढें हाच विचार डॉ. आंबेडकरांनीं उचलला व तो 'who were the shudras?' या ग्रंथांत मांडला. अर्थात म. फुले आणि डॉ. आंबेडकरांच्या प्रतिपादनाच्या पद्धतींत फरक आहे. म. फुले यांना तो विचार सुचला व त्यांनी तो ओबडधोबड पद्धतीनें मांडला. डॉ. आंबेडकरांचें मत हें समाजशास्त्रज्ञाचें मत आहे. त्यांनीं याच विचाराला, प्रमाण, तर्क, शास्त्र यांचा आधार देऊन तो अधिक बळकट करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु या विचाराचें मूळ म. फुल्यांच्या गुलामगिरी, या पुस्तकामध्यें आहे. क्षत्रिय आणि अस्पृश्य यांच्यांतील वांशिक भेद शोधण्याच्या प्रवृत्तीला विरोध करून म. फुले यांनी नवा विचार आपल्यासमोर मांडला व आपल्या विचारपद्धतीला नवें वळण दिलें.

शिक्षणविषयक महत्त्वाचा सिद्धान्त

सामाजिक विचाराप्रमाणें शैक्षणिक क्षेत्रांतील त्यांच्या विचारामध्यें नावीन्य आहे. म. फुले यांच्या काळांत न्या. रानडे, लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर हे शिक्षण प्रसाराचा विचार करीत होते. परंतु शिक्षणप्रसारासाठीं ते समाजाच्या वरच्या थरापासून व महाविद्यालयीन शिक्षणाने सुरुवात झाली पाहिजे असे ते मानीत होते. यामागें १८३३ सालीं लॉर्ड मेकॉले यांनीं मांडलेला शिक्षणविषयक सिद्धान्त होता. लॉर्ड मेकॉले यांचा हा सिद्धान्त 'Theory of Filtration' म्हणून प्रसिद्ध आहे.

डोंगरमाथ्यावरील पाण्याप्रमाणें शिक्षण वरून खाली झिरपत जावें असें सुचविलें होतें. न्या. रानडे, लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर यांनी येथें प्रथम महाविद्यालयांत शिक्षणावर भर दिला. फर्ग्यूसन कॉलेज काढण्यासाठीं त्यांनी शक्तिसर्वस्व वेंचलें. यामध्यें त्यांची ही शिक्षणविषयक दृष्टीच प्रतीत होते. म. फुले यांनी या शिक्षणविषयक सिद्धान्ताला आव्हान दिलें आणि सांगितलें "या जातिबद्ध समाजव्यवस्थेंत हा सिद्धान्त कार्य करूं शकणार नाही. येथें अस्पृश्यांचा स्पर्श जेथें वर्ज्य मानला जातो, तिथें हा वरिष्ठ समाज त्यांना जवळ करून शिक्षण देईल ही कल्पना खोटी आहे. या समाजांत शिक्षणाचा प्रसार करायचा तर वरून खालीं न येतां खालून वर गेलें पाहिजे. १८८३ सालीं त्यांनीं हंटर कमिशनसमोर जी साक्ष दिली आहे. त्यामध्यें हा महत्त्वाचा विचार मांडला आहे. ते आपल्या साक्षींत म्हणतात: "Their object in patronising this virtual highclass education appears to be to prepare scholars who, it is thought would in time vend learning without money and without price .... we ask the friends of Indian Universities to favour us with a single enample of the truth of their theory from instanies which have already fallen within the scope of their experional. They have educated many children of Wealthy men and have been the means of advancing very materially the worldly prospects of some their pupils but what contribution have these made to the great work of regenerating their fellow-men? How have they begun to act upon the masses? Have any of them formed classes at their own homes or elsewhere for the instruction of their less fortunate or less wise countrymen? or Have they kept their knowledge to themselves as a personal gift not to be soiled by contact with the ignorant vulgar? Have they in any way shown





themselves anxious to advance the general interests and repay philanthrophy with patriotism ?· upon what grounds is it asserted the best way to advance the moral and intellectual welfare of the people is to raise the standard of instruction among the higher classes "

शिक्षण वरच्या वर्गांतून खालीं झिरपत यइल त्या सिद्धान्ताचें खंडन केल्यानंतर सक्तीच्या शिक्षणाचा आग्रह धरतांना ते म्हणतात : " I think primary education of the masses should be made compulsary up to a certain age, say at kast 12 years "

पुढें त्यांचा सक्तीच्या मोफत शिक्षणाचा विचार ना. गोखले यांनी उचलला व १९११–१२ सालीं दिल्लीच्या लोकसभेमध्यें मांडला. त्यावेळीं तो ठराव त्यांनी मागें घेतला. परंतु पुढें १९१७ सालीं मुंबई राज्यामध्यें विठ्ठलभाई पटेल यांनी तो ठराव पास करून घेतला व या विचाराला गती मिळाली. १९५० सालीं आपली भारतीय राज्यघटना अंमलांत आली. या घटनेमध्यें आपण हा विचार अंतर्भूत करून जवळजवळ ७० वर्षांनंतर म. फुले यांचें स्वप्न साकार केलें.

" कार्याची मूळ प्रेरणा नैतिक "

म. फुले यांच्या सर्व आचार-विचारमागील प्रेरणा भूतदयावादाची वा मानवतावादाची होती. इ. स. १८५१ सालीं त्यांनीं स्त्रियासाठीं पुणें येथें शाळा सुरू केली. १८५२ सालीं शूद्रातिशूद्रासाठीं भारतांतील पहिली शाळा पुणें येथें सुरूं केली. त्यानंतर त्यांनीं १८६३ सालीं अस्पृश्यासाठीं आपल्या राहत्या घरांतील पाण्याचा हौद खुला केला. त्याचप्रमाणें आपल्या घराशेजारीच चुकून वांकडें पाऊल पडलेल्या दुर्दैवी विधवा वा कुमारिकासाठीं गुप्तपणें बाळंत होऊन बालहत्या कमी करण्यासाठीं बालहत्या प्रतिबंधक गृह सुरूं केलें. १८६४ सालीं त्यांनीं महाराष्ट्रांतील पहिला पुनर्विवाह घडवून आणला १८८३ सालीं हंटर कमिशनसमोर साक्ष देऊन या देशांत गरीब मुला-मुलीसाठीं सक्तीचें मोफत शिक्षण सुरूं करावें म्हणून आग्रहानें प्रतिपादन केलें. १८८८ सालीं ' सार्वजनिक सत्यधर्म प्रकाश ' हा ग्रंथ लिहून सत्यधर्म कोणता हें सांगितलें. महात्मा फुले यांच्या या कार्यामागें पीडिताबद्दल, दीनदुबळयाबद्दल, रंजल्यागांजल्याबद्दल, अपार करुणा आहे. त्यांना मानवी समता मिळावी, मानवाची प्रतिष्ठा लाभावी हीच एकमेव इच्छा आहे. त्यांची मूळ प्रेरणा भूतदयावादाची वा मानवतावादाची आहे. कांहीं साम्यवाद्यांनीं त्यांचे विचार वर्ग-युद्धांच्या चौकटींत बसवून त्यांना साम्यवादी विचाराचे पाईक ठरविण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु त्यांच्या विचारामध्यें वर्ग-युद्धाचा आशय शोधणें म्हणजे विशिष्ट तत्त्वज्ञानाच्या चौकटींत घटना मारून मुटकून बसविण्याचा प्रयत्न करण्यासारखें आहे. (Forcing facts into theory)

म. फुले यांच्या विचारामागें अपार करुणा, भूतदया वा मानवी समतेचा विचार असल्यामुळें त्यांच्या कार्याची प्रेरणा नैतिक प्रेरणा आहे. मानवामानवामधील विषमता नष्ट व्हावी, दीन दुबळयांचें दुःख नाहींसें व्हावें, दुरितांचें तिमीर जावें ही श्रेष्ठ व्यापक नैतिक प्रेरणा आहे. त्या नैतिक प्रेरणेचा आविष्कार आपल्या सामाजिक जीवनांत होणें आवश्यक आहे.

धार्मिक मानवतावाद

म. फुले यांचा विचार मानवतावादी असला तरी तो पारलौकिक मूल्यावर अधिष्ठित आहे. सर्व माणसें एकाच ईश्वराचीं लेकरें आहेत आणि म्हणून सर्व माणसें सारखी–समान आहेत. असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय आहे. मानवतावादाला धर्माची वा आध्यात्मिक विचाराची बैठक आहे. आज पाश्चात्य जगांत मानवतावादाला, नीतीला शास्त्राचें अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्न चालूं आहे. शाश्वत नैतिक मूल्यांना मानवामधील विवेकशीलतेचा पाया असल्याचें प्रतिपादन केलें जात आहे. Man is rational and therefor he is moral rationality is his biological proporty असें कांहीं तत्त्वचिंतकाचें मत आहे. याद्दष्टीनें विचार करतां नव्यानें उदित होत असलेल्या या शास्त्रीय मानवतावादापेक्षां म. फुल्यांचा धार्मिक मानवतावाद भिन्न आहे. हें आपणास मान्य केलें पाहिजे.

अनुक्रमणिका





श्री. प्र. रा. देशमुख

सिंधु संस्कृतींतील लोकच वेदांतील आर्यांचे शत्रू : ८ :

मागील आक्टोबर १९५९ च्या अंकांतील लेखांत लिंगपूजेबद्दल विचार केला. सिंधुसंस्कृतींतील लोकांचें वेदांतील आर्यांच्या शत्रूंशीं लिंगपूजेंत साम्य असून प्रचलित समाजांतील लिंगपूजा सातत्यानें चालत आलेल्या आर्यपूर्व सिंधुधर्माचा अवशेष असल्याचेंहि मागील लेखांत पाहिलें. तसेंच तंत्रधर्मांत आणि सिंधुधर्मांत लिंगपूजेंत आणि पूजा पद्धतींत साम्य असल्यामुळें सिंधु संस्कृतींल लोक तांत्रिक धर्माचे असण्याची बरीच शक्यता आहे—याचाहि कांहीसा विचार केला. सिंधुउत्खननांत उपलब्ध झालेल्या देवाबद्दल व त्यांच्या पूजापद्धतीबद्दल आणखी विचार प्रस्तुत लेखांत करावयाचा आहे.

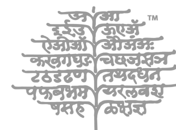
तीन तोंडांचा देव

सिंधुउत्खननांत उपलब्ध झालेल्या खापरांच्या मुद्रांपैकीं तीन मुद्रांवर तीन तोंडांच्या देवाची मूर्ति आहे (प्लेट्स् VII 4, 5, 6). त्यांतील प्लेट VII-4 मधील मुद्रा जास्त महत्त्वाची आहे. तीवर तीनतोंडांच्या देवाची मूर्ति आहे. मूर्ति सिंहासनावर बसलेल्या अवस्थेंत आहे. डोक्यावर शिंगांचा टोप आहे. तीन दिशेला तीन तोंडें असून दृष्टि नासाग्र आहे. मूर्तीला दाढीमिशा नाहीत. हात ध्यानस्थ बसल्याप्रमाणें गुडघ्यांवर आहेत. दोन्ही हातांत दंडापासून मनगटापावेतों कडीं आहेत. प्रत्येक हातांत कड्यांची संख्या ११ दिसते. त्यांत सुरुवातीचें, मधलें, आणि शेवटचें अशीं तीन कडीं मोठीं व मधलीं ४-४ कडीं त्यापेक्षां लहान आहेत. गळ्यांत माळासारखीं आभूषणें आहेत. मूर्ति बसलेल्या अवस्थेंत असून दोन्ही पायांचे तळपाय एकमेकांस चिकटलेले आहेत. लिंग स्पष्ट दिसतें व तें उत्थापनावस्थेंत (Penis erectus) आहे. पीठावर समोरच्या बाजूला हरीण आहे. मूर्तीच्या उजव्या बाजूला खालीं वाघ व वर हत्ती असून डाव्या बाजूला खालीं गेंडा व वर पाणघोडा आहे. डाव्या बाजूच्या वरच्या प्राण्याबद्दल जरा वाद आहे. सर जॉन मार्शलच्या मतें हा प्राणी रेडा आहे. परंतु त्याकडे बारकाईनें अथवा मॅग्निफाइंग काचांतून पाहिलें असतां हा प्राणी मोठा म्हणजे हत्ती आणि गेंड्याएवढा असून त्याचे पाय मोठे व गोल आहेत. शरीराचा आकारहि रेड्यासारखा नसून पाणघोड्यासारखा आहे. डोक्यावर दिसणारीं दोन शिंगें नसून कान आहेत. हें त्याच्या मधल्या पोकळीवरून सिद्ध होतें. वर चित्र लिपी आहे.

सर जॉन मार्शलच्या मतें ही मूर्ति योगीश्वर शिवपशुपतीची आहे. त्याचीं कारणें थोडक्यांत अशीं : (१) ही मूर्ती शिवाप्रमाणें त्रिमुख आहे. (२) मूर्ती पद्मासनस्थ असून, दृष्टि नासाग्र योगावस्थेंत असल्यामुळें योगीश्वराची आहे. (३) सभोंवतीं पशू असल्यामुळें पशुपतीची आहे. ह्या सर्व कारणांवरून ही मूर्ति योगीश्वर शिवपशुपतीची आहे असें सर जॉन मॉर्शलचें मत आहे. त्यावरून शिव आर्यपूर्व असल्यामुळें ही संस्कृति आर्यपूर्व आहे. असा सर जॉन मॉर्शलनें निष्कर्ष काढला आहे. प्रस्तुत लेखकाला सर जॉन मार्शलनें काढलेला निष्कर्ष संमत असला तरी ही मूर्ति शिवाची आहे ही गोष्ट कबूल नाहीं.

सर जॉन मार्शलच्या मताचा विचार

सर जॉन मार्शलचें वरील मूर्तीबद्दलचें मत एक तर्क आहे. त्या तर्काचीं कारणें थोडक्यांत वर दिलीं आहेत. त्यांचा विचार करून सर जॉन मार्शलचें तीन तोंडाच्या देवाबद्दलचें मत बरोबर आहे अथवा नाहीं हें पाहणें आवश्यक आहे. ही मूर्ति योगीश्वर शिवपशुपतीची आहे असें मानण्याचें पहिलें कारण या मूर्तीला शिवाप्रमाणें तीन तोंडें आहेत हें होय. शिवत्रिमुख असल्याचा कोठेंहि उल्लेख नाहीं. कदाचित् ७-५९-१२ ह्या रुद्राच्या ऋचेवरून शिवत्रिमुख आहे असा तर्क केला असण्याची शक्यता आहे. त्यात 'त्र्यंबकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धनम्" अशी रुद्राची स्तुति केली आहे. 'त्र्यंबक' या शब्दांत त्री आणि अंबक असे दोन शब्द आहेत. 'अम्बक' या शब्दाचा अर्थ मुख असा





बिलकूल नाहीं. यास्कानें 'त्र्यंबक' शब्दाचा अर्थ "त्रयाणां ब्रह्माविष्णुरुद्राणामम्बकं पितरं" असा दिला आहे तो बरोबर दिसत नाहीं. ही ऋचा रुद्राची असून 'त्र्यंबक' हें रुद्राचें वर्णन आहे तें यास्कानें म्हटल्याप्रमाणें ब्रह्मा, विष्णु आणि रुद्राच्या बापाचें वर्णन नाहीं. आणि 'त्र्यंबक' हा ब्रह्मा, विष्णु आणि रुद्राचा बाप आहे असें म्हणण्याला कांहीहि आधार नाहीं. ही ऋचा रुद्राची असून 'त्र्यंबक' हें रुद्राचें एकट्याचेंच वर्णन आहे. 'अम्बक' ह्याचा अर्थ आम्रप्राय पिंड असा असून त्र्यंबक शब्दानें रुद्राचें लैंगिक स्वरूप वर्णन केलें असण्याची शक्यता आहे. त्याबद्दल विचार मागील लेखांत केला आहे. कांहीं असलें तरी 'त्र्यम्बक' शब्दाचा अर्थ त्रिमुख नाहीं हें निश्चित.

दुसरें कारण मूर्ति नासाग्रदृष्टि आणि पद्मासनस्थ असल्यामुळें योगीश्वराची असावी हें आहे. मूर्ति पद्मासनस्थ नाहीं. मूर्तीच्या पायाचे तळवे एकमेकास चिकटले असण्याची आसनावस्था तिन्हीहि मुद्रांत समान आहे. सिंधुसंस्कृतींतील लोक लिंगपूजक होते. मूर्तीचें लिंग प्रामुख्यानें दिसण्यासाठी ह्या आसनाची योजना केली असणें शक्य आहे. त्यावरून मूर्ति योगीश्वराची आहे असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय मूर्ति योगीश्वराची असली तरी ती शिवाचीच असली पाहिजे हेंहि निश्चित नाहीं.

सभोवार पशु असल्यामुळें ही मूर्ति शिवपशुपतीची असावी असें मानण्याचें तिसरें कारण आहे. मूर्तीच्या उजव्या बाजूला वाघ आणि हत्ती व डाव्याबाजूला गेंडा आणि पाणघोडा अथवा रेडा आहेत. आसनाच्या पीठावर हरीण आहे. हरीण सोडून बाकीचे प्राणी मोठीं वन्य जनावरें आहेत. शिव वन्य जनावरांचा स्वामी असें शिवाचें कोठेंहि वर्णन नाहीं. तो वन्य जनावरांचा स्वामी असल्यामुळें त्यास पशुपति म्हणतात असें नाहीं. शिव वृषभाचा स्वामी म्हणून त्याला पशुपति म्हणतात. ही मूर्ति योगीश्वर शिवपशुपतिची आहे असें सर जॉन मार्शलचें मत ज्या कारणावर आधारलें आहे त्यांचा विचार केला असतां तें बरोबर नाहीं असें आढळून येतें. शिवाय शिवाची पूजा सिंधुसंस्कृतींतहि लिंग स्वरुपांत केली जात होती हें सिंधु उत्खननावरून आणि वेदांतील माहितीवरून सारखेंच आढळून येतें. शिवाची पूजा मूर्ति-स्वरुपांत केली जात असल्याचा पुरावा नाहीं. ह्या सर्व कारणास्तव ही मूर्ति शिव-पशुपतीची आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

ऋचांत त्रिमुख देवाचें वर्णन

सिंधु-संस्कृतींतील लोकच आर्यांचे वेदांत वर्णन असलेले शत्रू होत हें आपण अनेक कारणांवरून पाहिलें. लिंगपूजेंतहि त्यांचें साम्य असल्याचें मागील लेखांत पाहिलें. सिंधु उत्खननांत उपलब्ध झालेल्या तीन तोंडांच्या देवाचें वर्णन वर आलेंच आहे. अगदी त्याच वर्णनाचा म्हणजे तीन तोंडाचा शिंगें असलेला वेदांतील आर्यांच्या शत्रूंचाहि देव होता असें दाखवितां आल्यास सिंधुसंस्कृतींतील लोक आणि ऋचांतून वर्णन असलेले आर्यांचे शत्रू एकच आहेत असें मानण्यास आणखी एक निश्चित स्वरूपाचा पुरावा मिळेल. ऋचा १०-९९-६[1] ही वैखानस वम्राच्या आर्ष सूक्तांतील ऋचा आहे. प्राचीन आर्यांनीं जी विजिगीषेचीं अचाट कृत्यें केलीं तीं त्यांच्यासाठीं इन्द्रानेंच केलींत असें कल्पून या सूक्तांत इन्द्राची स्तुति आहे. त्यांत त्रितानें लोखंडाचीं टोकें असलेल्या बोटांनीं तीन शिरें आणि सहा डोळे असलेल्या, जोरानें आवाज करणाऱ्या दासाचा (दासाच्या देवाचा) नाश केल्याचें वर्णन आहे. त्या ऋचेचा अर्थ असा : "त्याच आमच्या स्वामीनें (इन्द्रानें) जोरानें आवाज करणाऱ्या, सहा डोळयांच्या, तीन शिरांच्या दासाचें (दासाच्या, देवाचें) दमन केलें. त्याच्या तेजानें वृद्धिंगत झालेल्या त्रितानें लोखंडाचीं टोकें असलेल्या बोटांनीं हनन केलें." वरील ऋचेंत तीन शिरांच्या देवाचा दास असा निर्देश केला असल्यामुळें तो दासाचा देव होता हें निश्चित. वरील ऋचेंत तीन शिरांच्या देवाचें नांव दिलें नाहीं. तें ऋचा २-११-१९[2] वरून कळतें. त्या ऋचेचा

१. स इद्दासं तुवीरवं पतिर्दन् षळक्षं त्रिशीर्षाणं दमन्यत् ।
अस्य त्रितो न्वोजसा वृधानो विपा वराह मयोग्रया हन् ॥ — ऋ. १०-९९-६.

२. सनेम ये त उतिभिस्तरन्तो विश्वाःस्पृध आर्येण दस्यून् ।
अस्मभ्यं तत्वाष्ट्रं विश्वरूपमरन्धयः साख्यस्य त्रिताय ॥ — ऋ. २-११-१९.





अर्थ असा : " तुझ्या कृपेनें ज्यांनीं आर्यभावानें स्पर्धा करणाऱ्या समस्त दस्यूंना उल्लंघिलें त्याची आम्ही स्तुति करतो. आमच्याशीं सख्यभाव असल्यामुळें त्रिताकडून त्वष्ट्याच्या विश्वरूपाचा नाश केला." आप्तपुत्र त्रितानें तीन शिरांच्या आणि सहा डोळ्याच्या त्वष्ट्याच्या विश्वरूप नांवाच्या पुत्राचें हनन केलें असें वर्णन अनेक ऋचांतून आहे. ही पौराणिक कथा असावी. अथवा त्रितानें लोखंडाचीं टोकें असलेल्या अवजारानें तीन तोंडाच्या विश्वरूपाची मूर्ति फोडली असावी. आर्यपूर्व मूर्तिपूजक असून प्राथमिक आर्यांनीं त्यांच्या देवांच्या मूर्ति फोडल्या असण्याचा संभव आहे हें वरील ऋचेवरून दिसतें. कांहीं असलें तरी ऋचांतील आर्यांच्या शत्रूंचा तीन शिरें आणि सहा डोळे असलेला विश्वरूप देव होता हें निश्चित. विश्वरूपाच्या स्वरूपाची यथार्थ कल्पना येण्यासाठीं व तो दासाचा देव होता हें निश्चितपणें कळण्यासाठीं त्वष्ट्याबद्दल ऋचांतून मिळणाऱ्या माहितीबद्दल प्रथम जरा जास्त विचार करणें प्रस्तुत आहे.

त्वष्टा

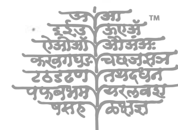
ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या सर्व ऋचा, आर्यपूर्व सिंधु संस्कृतीचा आर्यांनीं नाश केल्यानंतर व त्यांची सत्ता प्रस्थापित झाल्यानंतर अनेक शतकांनीं भारतांत रचल्या असून त्यांतून संमिश्र संस्कृतीचें सम्यग् दर्शन होतें हें आपण या लेखमालेंतील प्रथम लेखांत (नवभारत डिसेंबर १९५८) पाहिलें. ऋचांतून आर्यांनीं आर्यपूर्वांच्या अनेक देवांचा स्वीकार केलेला आढळतो. त्यांत त्वष्टा आणि त्याचा पुत्र विश्वरूप प्रमुख होत. त्वष्टा दासांचा देव आहे असें मानण्यास जीं कारणें आहेत तीं थोडक्यांत येणेंप्रमाणें : (१) दासांना ऋचांतून ' बृसयस्य शेषः '[3] (१-९३-४) किंवा ' बृसयस्य प्रजा " (६-६१-३) म्हणजे बृसयाचें संतान असें संबोधिलें आहे. ऋचा १-९३-४ चा अर्थ असा : "अग्नी सोमहो, तुमचें तें शौर्य आम्हांला माहीत आहे ज्यानें पणींचें अन्न आणि गायी हिरावून आणल्या, (आणि) ज्यानें एक ज्योत पुष्कळांना प्राप्त करून दिली आणि बृसयाच्या संतानाला मारून टाकलें."

वरील ऋचेचा अर्थ उघड आहे. अग्नीच्या साहाय्यानें आर्यांनीं बृसयाच्या संतानाला मारून टाकलें हा या ऋचेचा सरळ अर्थ. ऋचा ६-६१-३ मध्यें सरस्वती म्हणजे सिंधु नदीची स्तुति आहे. तिचा अर्थ असा : " हे सरस्वती, देवांची निंदा करणारी, मायावी बृसयाची सर्व प्रजा मारून टाकली. हे अन्न देणाऱ्या (सरस्वती) क्षुद्र दासापासून तुझ्या प्रवाहांना पृथ्वी मिळाली." ह्या दोन्ही ऋचावरून आर्यांनीं दासांना मारून टाकलें हें स्पष्ट होतें. दोन्ही ऋचांत पणींना बृसयाचें संतान असें म्हटलें आहे. वरील दोन्ही ऋचांत सायणानें बृसय हें त्वष्ट्याचें नांव आहे असें भाष्य दिलें आहे. ऋचा १-९३-४ मधील ' बृसय ' शब्दावरील सायणाचार्याचें भाष्य येणेंप्रमाणें : " बृसयस्य । बृसिः वेष्टनार्थः । बृसयति सर्वं वेष्टयतीति बृसयोऽसुरस्त्वष्टा । तस्यासुरस्य शेषः अपत्यम् । " वरील भाष्यावरून बृसय हें त्वष्ट्याचें नांव असून ' पणी ' त्वष्ट्याचें संतान आहे हें स्पष्ट होईल. (२) सायणाच्या भाष्यावरून आणखी एक गोष्ट कळते. वृत्र या शत्रुनिदर्शक शब्दांत असणाऱ्या ' वृ आवरणे ' ह्याच अर्थी बृसय आणि त्वष्टा हे दोन्ही शब्द आहेत. 'बृसय' शब्दांत ' बृसि आवरणें ' हा धातु आहे. त्वष्टा शब्दांत ' तुसि आवरणें ' हा धातु आहे. वरील धातूवरून धान्याचें आवरण या अर्थी अनुक्रमें ' भूस ' आणि ' तूस ' हे शब्द मराठी भाषीयांस सुपरिचित आहेत.

(३) इंद्राच्या जन्मासंबंधीं अनेक ऋचा आहेत. त्यांत निरनिराळीं वर्णनें आहेत. त्यांत ४-१२-१८ ही ऋचा जरा महत्त्वाची आहे. त्यांत " ज्यानें आपल्या पित्यास पाय धरून ठार मारलें व आईला विधवा केलें " असें इन्द्राचें वर्णन आहे. ऋचा ३-४८-४ मध्यें इन्द्रानें जन्मतांच त्वष्ट्याला ठार मारलें. त्वष्टा ' चमूत ' (मराठी चबू, सोमपात्र- लांब तोंडाचें भांडें) लपून बसला व चोरून सोम प्याला असें वर्णन आहे. त्यावरून त्वष्टा इन्द्राचा बाप अशी कांहीशी ऋचाकारांची कल्पना होती असें दिसतें. प्रथमतः इन्द्राला कोणी आईबाप आहेत ही कल्पना नव्हती. तो श्रेष्ठ देव निसर्गातील श्रेष्ठ शक्तीचें प्रतीक मानलें जात असावा. परंतु

---

३. अग्नीषोमा चेति तद्वीर्यं वां यदमुष्णीतमवसं पणिं गाः ।
अवातिरतं बृसयस्य शेषोऽविन्दतं ज्योतिरेकं बहुभ्यः ॥ — ऋ. १-९३-४





ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या ऋचा रचल्या गेल्या त्या वेळीं कांहीं ऋचांतून इन्द्र स्वयंभू निर्माण झाला (३-१८-८) असें वर्णन असून कांहीं ऋचांतून लिंग-पूजकांच्या देवांप्रमाणें इन्द्रालाहि आईबाप असल्याचें वर्णन आहे. ऋचांतून दिसणाऱ्या इंद्राच्या स्वरूपावर लिंगपूजकांच्या संस्कृतीची छाप पडलेली दिसते. ऋचा ४-१८-१० मध्यें इन्द्राच्या जन्माचें वर्णन आहे. हें वर्णन शाक्त धर्मांत शिवाच्या जन्माचें जें वर्णन आहे त्यासारखेंच आहे. "त्याला गायीनें शत्रूला ठार मारणारा मोठ्या बलवान वृषभाला आपल्या शरीरांत प्रवेश करावा या इच्छेनें जन्म दिला." ऋचांतून त्वष्टयाचें 'अग्रजः' (५-९-५), इन्द्राच्या अगोदर जन्मलेला 'अग्रियः' (१-३५-४), प्रथम आलेला असें वर्णन आहे. त्वष्टा दासांचा मुख्य देव इन्द्रापेक्षां अगोदरचा ही कल्पना ऋचांतून अनेकदां व्यक्त केली आहे. यावरून एक गोष्ट निश्चितपणें सिद्ध होते कीं ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या सर्व ऋचा भारतांतच निर्माण झाल्यां व त्यांच्यावर लिंगपूजकांच्या संस्कृतीचा फार मोठा प्रभाव पडला आहे.

(४) त्वष्टा प्रथम सोमभागी नव्हता. मागाहून तो सोमभागी झाला असें त्याचें वर्णन आहे. केवळ त्वष्टाच नव्हे तर त्याचे ऋभु पुत्रहि सोमभागी झालेत. त्यांत विश्वरूप श्रेष्ठ होय. याचा सरळ अर्थ असा कीं आर्यपूर्वांच्या अनेक देवांचा ऋचांतून स्वीकार केला गेला.

(५) पणी त्वष्टयाचें संतान होते हें सायणाच्या वर दिलेल्या भाष्यावरूनच दिसतें असें नव्हें तर ऋचांतूनहि तसें वर्णन आहे. शिवाय त्वष्टयाला 'असूर' असें संबोधिलें आहे. 'देवानामसुरस्त्वमेकः' ३-५५-१९ (देवामध्यें तू एक असूर आहेस.).

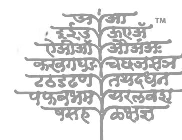
(६) त्वष्टा आर्यपूर्व लिंगपूजकांचा सर्वांत श्रेष्ठ देव होता. जगांतील प्राणिमात्राला रूप देणें हें त्वष्टयाचें मुख्य काम (त्वष्टा रूपाणि हि प्रभुः १-१८८-९) होतें. ह्याच अर्थीं त्वष्टा म्हणजे तासणारा (तासून रूप देणारा) असें म्हणतात. त्वष्टा शब्दाची एक व्युत्पत्ति आपण वर पाहिलीच आहे. यास्कानें त्वष्टा या शब्दाची आणखी एक व्युत्पत्ति निरुक्तांत दिली आहे. ती "तक्षू त्वक्षू तनुकरणे' ही होय. तनूकरणें म्हणजे तासून लहान करणें. तक्ष या अर्थीं तासणें हा मराठींतील शब्द सुपरिचित आहे. तष्टा आणि त्वष्टा या दोन्ही शब्दांचा अर्थ तासणारा म्हणजे सुतार असा आहे. त्वष्टयाच्या पणी वंशजांनाहि 'तक्षा' म्हणजे सुतार हीच संज्ञा होती. बृबु नांवाच्या श्रेष्ठ पणीची दानस्तुति ऋचांतून आढळते. त्याचें मनुस्मृतींत 'बृबोस्तक्षणो' असें वर्णन असल्याबद्दल उल्लेख आहे. त्यांचा विचार 'आर्यांचे शत्रू' (नवभारत डिसेंबर १९५७) या लेखांत केला आहे. पणी त्वष्टयाचें संतान असल्यामुळें त्यांना तक्षा म्हणजे सुतार म्हणतात हें उघड होईल.

(७) त्वष्टा मुळांत लिंगपूजकांचा देव होता. त्याचें लैंगिक महत्त्व ऋचांतून जसेंच्या तसेंच कायम राखण्यांत आलें आहे. देवपत्न्यांना प्रजा निर्माण करून देणें हें त्वष्टयाचें प्रधान कार्य. कामातुर झालेल्या देवपत्न्यांना त्वष्टयाकडे घेऊन जाण्याबद्दल अग्नीची अनेक ऋचांतून प्रार्थना आहे. त्यापैकीं ऋचा[४] १-२२-९ चा अर्थ असा : "हे अग्ने कामातुर झालेल्या देवपत्न्यांना सोमपिणाऱ्या त्वष्टयाकडे घेऊन जा."

(८) वेगवेगळ्या ऋचांतून त्वष्टयाचें जें वर्णन आलें आहे त्यांत तो प्रजा, पशु, अग्नि, ब्रह्मणस्पति, ऋभव, विश्व आणि द्यावापृथिवी यांचा कर्ता असा उल्लेख आहे. त्वष्टा हा आर्यपूर्वांचा श्रेष्ठ देव असून मुळांत सर्व प्राणिमात्राचा तो कर्ता अशी कल्पना होती. ऋचांतून आर्यांनीं त्याचा स्वीकार केल्यानंतर इन्द्रापेक्षां तो कमीप्रतीचा आहे हें दाखविण्यासाठीं व इन्द्राचा मोठेपणा वर्णन करण्यासाठी इन्द्रासाठीं त्यानें शंभर धारा असलेलें वज्र तयार केलें असें वर्णन अनेक ऋचांतून आलें आहे.

(९) ऋचांतून त्वष्टयासंबंधीं अनेक पौराणिक कथा आहेत. त्यांत त्वष्टा हा ऋतस्पतीचा (यज्ञपतीचा) सासरा असल्याचें नातें अनेक ऋचांतून आहे. तसेंच त्वष्टयाची मुलगी यमाची माता सरण्यु ही सूर्यास दिली. तिला त्यानें ठार मारलें असें ऋचांतून वर्णन आहे (१०-१७-१). ह्या ऋचांना एका विशिष्ट प्रकारचें महत्त्व

४. अग्ने पत्नीरिहा वह देवानामुशतीरुप ।
त्वष्टारं सोमपीतये ॥ — ऋ. १-२२-९





आहे. पणी त्वष्ट्याचें संतान आहे हें वर पाहिलेंच आहे. तसेंच आर्यांनीं आपल्या स्त्रिया आर्यपूर्वांतून घेतल्या हें दाखविणारीं अनेक वर्णनें ऋचांतून आहेत. त्यासंबंधीं विचार त्या विषयासंबंधीं लिहितांना पुढें करूं. तूर्त त्वष्ट्यासंबंधीं वरीलप्रकारच्या ऋचांतून हीच गोष्ट निदर्शनास येते एवढें कळलें म्हणजे पुरें.

वरील सर्व कारणांवरून त्वष्टा मुळांत आर्यपूर्वांचा देव होता व आर्यांनीं त्याचा आपला देव म्हणून स्वीकार केला हें निश्चितपणें दिसेल. त्यावरून ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या सर्व ऋचा आर्यांची सत्ता प्रस्थापित झाल्यानंतर अनेक शतकांनीं भारतांत निर्माण झाल्या व त्यांतून संमिश्र (composite) संस्कृतीचें सम्यक् चित्र दिसतें हेंहि निश्चितपणें सिद्ध होतें. याबद्दल संपूर्ण विचार प्रस्तुत लेखकानें 'प्राचीन भारतीय इतिहास व ऋग्वेद' (नवभारत जून १९५७) या लेखांतून केला आहे.

विश्वरूप—

हा त्वष्ट्याचा मुलगा. त्याचें ऋचा १०-९९-६ मध्यें दास असें वर्णन आहे. ऋचा १०-८-९ मध्येंहि इन्द्रानें त्वष्टृपुत्र विश्वरूपाचीं तिन्हीं शिरें तोडून टाकल्याचा उल्लेख आहे. ह्या ऋचेचा अर्थ "हे सत्पति इन्द्रा, भयंकर प्रकाशानें व्याप्त होऊन गायी बनविणाऱ्या त्वष्टृ पुत्राचीं तिन्ही शिरें तोडून टाकलीस. या ऋचेंत विश्वरूपाचें "गोनामाचक्राणः" असें विशेषण आहे. त्यावरून तो पशूंचा निर्माता होता हे दिसून येईल. सिंधुमुद्रावरून सिंधु लोकांचा तीन तोंडाचा देव होता हें आपण पाहिलें. ह्या देवाचें नांव सिंधुमुद्रेवरून कळत नाही. कदाचित् मुद्रेवर असलेल्या चित्र लिपींत तें असण्याचा संभव आहे. परंतु चित्रलिपी अद्यापि वाचली गेली नाही. ऋचांत हा देव मुळांत दासांचा देव असून त्याचें नांव विश्वरूप असें आहे असें त्याचें वर्णन आहे. विश्वरूप हें नांव त्या देवाचें आर्यांनीं दिलेलें वर्णनात्मक नांव दिसतें. विश्वरूप याचा अर्थ सर्वबाजूंनीं तोंडें असलेला असा आहे. आर्यपूर्वांची भाषा कोणती होती हें अद्यापि निश्चित कळलें नाहीं. त्यामुळें मुद्रेवरील देवाचें नांव विश्वरूपच आहे, अथवा दुसरें कोणतें आहे हें निश्चयात्मक सांगतां येत नाहीं. नांव कांहींहि असलें तरी ऋचांतील वर्णनावरून सिंधुमुद्रेवरील तीन तोंडाचा देव आणि विश्वरूप एकच होत याबद्दल कांहींहि संशय नाहीं. ऋचांतील आर्यांचे शत्रू तसेंच सिंधुसंस्कृतींतील लोक लिंगपूजक असल्यामुळें तीन तोंडाच्या देवाच्या मुद्रेंत दर्शविल्याप्रमाणे विश्वरूपाच्याहि लैंगिक स्वरूपाला प्राधान्य असण्याचा संभव आहे. ऋचा १०-१०-५ मध्यें विश्वरूप स्त्री आणि पुरुष या दोघांनाहि गर्भांत उत्पन्न करणारा देव असें त्याचें लैंगिक स्वरूप वर्णन केलें आहे. विश्वरूपाचें ऋचा ३-५६-३ मध्यें 'त्रिपाजस्यो' असें वर्णन आहे. 'त्रिपाजस्यो' या शब्दावरील सायणाचें भाष्य काहींसें महत्त्वाचें आहे. तें असें : 'त्रिपाजस्य ग्रीष्मवर्षाहेमन्ताख्यैस्त्रिभिर्ऋतुभिः पाजस्यमुरो यस्य सः त्रिपाजस्य" यावरून विश्वरूपाचीं तीन तोंडें तीन ऋतूंचीं प्रतीकें होतीं असें दिसतें. याच ऋचेंत विश्वरूपाचें 'पुरुधः प्रजावान्' म्हणजे बहुप्रकारची संतति असलेला असें वर्णन आहे. विश्वरूप वन्यपशूंचा निर्माता आहे हें दाखविण्यासाठी त्याच्याभोवतीं वन्य पशू दाखविले असण्याचा संभव आहे. ऋचा १-३५-४ मध्यें "अभिवृतं कृशनैर्विश्वरूपं" असे विश्वरूपाचें वर्णन आहे. यांतील "कृशनैः विश्वरूपम्" यावरील सायणाचें भाष्य महत्त्वाचें असल्यामुळें तें येथें उद्धृत केलें आहे. तें असें : "कृशनैर्विश्वरूपं सुवर्णेन नानारूपम्। 'कृशनं लोहम्' (नि. १-२-७ इति सुवर्णनामसु पाठात्। क्वचित् सुवर्णनिर्मित गजपङ्क्तिः क्वचिदश्वपङ्क्तिः क्वचिन्मनुष्यपङ्क्तिरित्येवं बहुरूपत्वम्।" विश्वरूपाच्या भोवतीं सोन्याचे हत्ती घोडे मनुष्यादि लावत असावे असें सायणाच्या भाष्यावरून दिसतें. हा एक तर्क आहे. सिंधुमुद्रांवरून हा तर्क बरोबर असून वाघ, हत्ती, गेंडा आणि पाणघोडा यासारखे प्राणी सोन्याचे करून विश्वरूपाच्या मूर्तीच्या भोवतीं लावण्याची प्राचीन सिंधु संस्कृतींत पद्धति असावी असें दिसतें. अशाप्रकारें सिंधुमुद्रेंत दिसत असलेल्या तीन तोंडाच्या मुद्रेंतील सर्व गोष्टींची नीट संगति लागते. मुद्रांतील तीन तोंडाच्या देवाची मूर्ति आणि ऋचांतील आर्यांच्या शत्रूंचा देव विश्वरूप एकच

---

५. भूरीदिन्द्र उदिनक्षन्तमोजोऽवाभिनत् सत्पतिमन्यमानम्।
त्वाष्ट्रस्य चिद्विश्वरूपस्य गोनामाचक्राणस्त्रीणि शीर्षा परा वर्क् ॥ ऋ. १०-८-९

अनुक्रमणिका





आहेत हें निश्चितपणें सिद्ध होतें. त्यावरून सिंधु संस्कृतींतील लोक आणि आर्यांचे शत्रू यांचें ऐकात्म्य संशयापलीकडे सिद्ध होतें.

दुसरी महत्त्वाची गोष्ट सिद्ध होते ती ही कीं मुद्रें-तील तीन तोंडाचा देव सरजॉन मार्शलनें म्हटल्या-प्रमाणें शिवपशुपति नसून आर्यपूर्व " विश्वरूप " आहे.

त्वष्टा विश्वरूप आणि तन्त्रधर्म

मागील लेखांत (या लेखमालेंतील सातव्या लेखांत) प्रस्तुत समाजांतील मूर्तिपूजेशीं आर्यांचा कोणताहि संबंध नसून ती आर्यपूर्व सिंधुसंस्कृतींतून शाक्तपंथा-च्या मार्गानें प्रचलित समाजांत आली हें आपण पाहिलें. हें खरें असलें तर त्या संस्कृतींतील देवहि सातत्यानें प्रचलित संस्कृतींत यावयास पाहिजे अशी अपेक्षा स्वाभाविक आहे. आर्यपूर्व संस्कृतींतील लिंग-पूजा सातत्यानें प्रचलित संस्कृतींत आली हें आपण मागील लेखांत पाहिलें. प्रस्तुत लेखांत त्वष्टा आणि विश्वरूप हे आर्यपूर्वांच देव होते याचा विचार केला आहे. प्रस्तुत कालीं पूजा होत असलल्या हिंदू समाजां-तील देवांपैकीं त्वष्टा आणि विश्वरूप नांवाचे कोणतेहि देव नाहींत. पुराणांत मात्र त्वष्ट्यासंबंधीं अनेक कथा आहेत. तसेंच शाक्तांच्या वर्णबीज कोषांतहि त्वष्टा आणि विश्वरूप ह्या दोन्ही देवता ह्याच नांवांनीं आहेत. त्यांचीं वर्णबीजें अनुक्रमें इ. ई / अं व ञ अशीं आहेत. म्हणजे त्वष्टा आणि विश्वरूप हे दोन्ही देव आर्यपूर्व संस्कृतींत आणि शाक्तांच्या देवांत समान आहेत. त्वष्टा नांवाच्या देवाची पूजा प्रचलित हिंदु समाजांत होत नसली तरी त्याच अर्थीं असलेल्या ब्रह्मदेवाची पूजा क्वचित् कां होईना अद्यापि चालू आहे. अजमेर जवळ पुष्कर नांवाचें प्राचीन तीर्थस्थान आहे. तेथें ब्रह्मदेवाचें देऊळ असून ब्रह्मदेवाची पूजा कली जाते. यवतमाळ येथील शारदाश्रमांत उपलब्ध असलेल्या माहितीवरून आणि मूर्तीवरून विदर्भांत ब्रह्मदेवाचीं देवळें असून पूजा होत असावी असें दिसतें. ही पूजा केव्हां, कां, आणि कशी बंद झाली यासंबंधी माहिती उपलब्ध नाही. परंतु ब्रह्मदेवाची पूजा करूं नये असा दण्डक मात्र आहे. त्यामुळें वर दर्शविलेल्या पुष्कर क्षेत्रासारखे अपवाद सोडले तर सामान्यतः ब्रह्मदेवाची पूजा होत नाहीं. ब्रह्मदेव ही वैदिक देवता नाही. ब्रह्मदेव आणि आर्यपूर्वांचा देव त्वष्टा ज्याला आर्यांनीं आपला देव म्हणून स्वीकारलें यांच्यांत नुसतें नामैक्यच नाही तर दोघांचेंहि जगताचे उत्पादक हें स्वरूपहि समान आहे. त्वष्ट्याचें 'अग्रजः' आणि 'अग्रियः' म्हणजे अगोदर जन्मलेला (मोठा) असें वर्णन असल्याचें आपण वर पाहिलेंच आहे. ब्रह्म शब्दाचाहि तोच अर्थ आहे. ब्रह्म हा शब्द बृहत् म्हणजे मोठा (बृंह=पसरणें) या शब्दावरून झाला आहे. प्राचीन ऋचाकारांना 'ब्रह्माणि जनयन्तः' म्हणजे बृहत्स्तोत्र निर्माण कर-णारे असें म्हटलें आहे. (ऋचांतील स्तोत्रांना अर्क स्तोत्र आणि बृहत्स्तोत्र अशीं नांवें आहेत.) ब्रह्माणि म्हणजे बृहत्स्तोत्र यावरून ब्रह्म आणि बृहत् हे शब्द समानार्थी असल्याचें दिसून येईल. भारतातील पुष्कळ अनार्यांची शिव ही देवता असल्याचें आपण मागील लेखांत पाहिलेंच आहे. तसाच त्यांचा 'बडादेव' नांवाचाहि देव आहे. त्वष्टयाचें नांव आणि उपासना शाक्तांच्या धर्मांत असल्याचें आपण वर पाहिलेंच आहे. कदाचित् त्वष्ट्याच्या पूजेंत शाक्तांची वामाचार पद्धति असण्याची शक्यता आहे आणि त्यामुळें त्याची पूजा बंद झाली असावी.

विश्वरूपाचें त्वष्ट्याचा पुत्र असें ऋचांत वर्णन असून त्याला दास असें संबोधिलें आहे. तो दासांचा देव असून आर्यांनीं त्याचा आपला देव म्हणून स्वीकार केला हें आपण पाहिलें. त्वष्ट्याच्या पुत्रांना ऋचांतून 'ऋभवः' असें संबोधिलें आहे. विश्वरूपहि 'ऋभु' आहे. 'ऋभवः' याचा अर्थ सायणानें 'एतन्नामका देवाः' म्हणजे ह्या नांवाचे देव असा दिला आहे. ऋभु शब्दाचें निरुक्त येणेप्रमाणें 'ऋभुशब्दं यास्क एवं निर्वक्ति— 'ऋभव उरुं भान्तीति वर्तेन भान्तीति वर्तेत भवन्तीति वा (निरु. ११–१५) इति।" सायणाच्या भाष्या-वरून अथवा यास्काच्या निरुक्तावरून ऋभु शब्दाचा अर्थबोध होत नाहीं. त्वष्ट्याच्या पुत्रांना ऋभु म्हणतात हें ऋचा वरून कळतें. प्रस्तुत लेखकाचा असा तर्क आहे कीं, 'ऋभवः' हा शब्द वर्णव्यत्यासानें अथवा मुद्दाम फरक करून भैरव शब्दापासून आला असावा. भैरव हें शाक्तधर्मांतील गौण देवांचें सामान्य नांव

आहे. आर्यपूर्वांच्याहि गौण देवांचें 'भैरव' नांव असण्याची बरीच शक्यता आहे. विश्वरूप नांवाचा कोणताहि देव हल्ली पूजा होत असलेल्या देवांत नाहीं. असें असलें तरी वेदांच्या कक्षेच्या बाहेर असलेले हिंदु समाजांतील सर्व लोक तीन तोंडांच्या भैरव स्वरूपी देवाची पूजा करतात. गोसावी, नाथपंथी, अघोरी, शाक्तपंथी, महानुभाव इत्यादि वेदाच्या कक्षेच्या बाहेर असलेले सर्व लोक तीन तोंडाच्या देवाची पूजा करतात. हे लोक ह्या देवाच्या मूर्तीची पूजा करीत नसून पादुकांची पूजा करतात. त्याला गुरुस्वरूपी मानतात. भक्तिमार्गांतीलहि बरेच लोक त्रिमूर्ति देवाची पूजा करतात. परंतु त्यांत दत्ताचें स्वरूप श्रेष्ठ योगीराजाचें आहे. दत्त मुळांत आर्यपूर्वांची त्यानंतर शाक्ताची देवता असली तरी आज त्या देवतेचें स्वरूप अगदीं बदलून गेलें आहे. दत्ताचें विश्वरूपाशीं बरेंच साम्य आहे. दोघांचेंहि स्वरूप भैरवाचें आहे. दत्ताची आजहि क्वचित् वामाचारानें पूजा होते. गिरणारला एका विवक्षित दिवशीं जवळपास राहणारे अघोरपंथी वामाचारानें पूजा करतात याचा उल्लेख मागें आलाच आहे. दत्त ही तांत्रिकांची देवता असल्यामुळें तांत्रिक धर्मांत 'दत्तात्रेयतन्त्र' नांवाचें तन्त्र आहे. विश्वरूपाभोवतीं वन्य पशु आहेत. श्री दत्ताजवळ गाय आणि कुत्रें आहे. प्राचीन त्रिमुख विश्वरूपाचें रूपांतर त्रिमुख दत्तांत होणें अगदी शक्य आहे हें वरील विवेचनावरून ध्यानांत येईल.

वृषा-कपि

सिंधु-संस्कृतीत ज्या देवांच्या मूर्ति सांपडल्या आहेत त्यांत एक वानराची मूर्ति सांपडली आहे. ही प्लेट V मधील दुसरी आकृति आहे. तीन माकड कोरलेला मणी ही तिसरी आकृति आहे. या दोन्ही आकृतींवरून सिंधु संस्कृतींतील लोकांचा वानर देव होता असें दिसतें.

ऋचांतील आर्यांच्या शत्रूंचाहि तशाच प्रकारचा देव असल्याचें ऋचांवरून निदर्शनास येतें. ऋग्वेदांतील १० व्या मंडळांतील ८६ वें सूक्त वृषा कपीचें सूक्त म्हणून प्रसिद्ध आहे. ह्या सूक्तांत वृषाकपि व इन्द्रपत्नी शची यांचा काल्पनिक संवाद वर्णिला आहे. या सूक्तावरून प्रामुख्यानें दोन गोष्टी निदर्शनास येतात. पहिली वृषाकपीच्या नांवावरून आणि ऋचांतील त्याच्या वर्णनावरून वीर्यसिंचन हें 'वृषाकपि'चें प्रमुख कार्य होतें ही होय. दुसरी तो आर्यपूर्वांचा देव असून त्याचें ऋचांतून वर्णन आहे. ऋचा निामतीच्या काळीं आर्यपूर्वांच्या इतर देवाप्रमाणें वृषाकपिलाहि आर्यांनीं आत्मसात करून घेतलें ही होय. वृषाकपिचें सूक्त गमतीचें असलें तरी ऐतिहासिक दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाचें आहे. या सूक्तांतून आर्य पूर्वांच्या देवांचें तसेंच त्यांच्या कांहीं महत्त्वाच्या चालीरीतींचें व्यङ्गात्मक वर्णन आहे. आर्यपूर्वांचा देव वृषाकपि व आर्यांचा देव इन्द्र याची तुलना करून वृषाकपि पेक्षां इन्द्र श्रेष्ठ असें दाखविलें आहे. ही तुलना कशी गमतीची आणि इतिहास दृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची आहे हें दाखविण्यासाठीं कांहीं ऋचा उद्धृत करणें अत्यंत आवश्यक आहे. ऋचा १०-८६-३[६] चा अर्थ असा : "जेव्हां आमच्या स्वामी इंद्रानें तुमची पोषण करणारी संपत्ति हरण केली तेव्हां तुमच्या ह्या जंगलांतील पशु वृषाकपीनें काय केलें? आमचा इंद्रच सर्वांपेक्षां श्रेष्ठ आहे"; ऋचा १०-८६-४[७] चा अर्थ असा : "इंद्रा ह्या वृषाकपीचें प्रिय म्हणून आज जरी तूं रक्षण केलें असलें तरी उद्यां तुला वराहाची (वराह भक्षणाची) इच्छा झाली कीं ह्याला कान धरून खाऊन टाकशील. आमचा इंद्रच सर्वांपेक्षां श्रेष्ठ आहे."

ऋचा १०-८६-१६ मध्यें मैथुनक्रियेंत देखील वृषाकपीपेक्षां इंद्रच श्रेष्ठ हें दाखविलें आहे. ऋचा १०-८६-१७ मध्यें वृषाकपिचें उत्तर आहे आणि तो म्हणतो, तसें नव्हे मैथुनांत वृषाकपीच श्रेष्ठ. ह्या ऋचा कांहीं लोकांच्या मतें ग्राम्य आहेत. प्रस्तुत लेखकाला त्या तशा वाटत नाहींत. त्या गमतीच्या असून त्यांत दोन अत्यंत भिन्न लोकांच्या देवाची तुलना असून आर्यांचा देव इंद्र आर्यपूर्वांच्या वृषाकपीपेक्षां श्रेष्ठ आहे हें दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. ऐतिहासिक दृष्टीनें त्यांचें महत्त्व अपरंपार आहे. आर्यांच्या पूर्वी

६. किमयं त्वां वृषाकपिश्चकार हरितो मृगः ।
यस्मा इरस्यसीदुन्व१र्यो वा पुष्टिमद्वसु विश्वस्मादिन्द्र उत्तरः ॥
७. यमिमं त्वं वृषाकपिं प्रियमिन्द्राभिरक्षसि ।
श्वा न्वस्य जम्भिषदपि कर्णे वराहयुर्विश्वस्मादिन्द्र उत्तरः ॥ — ऋ. १०-८६३,४.





भारतांत एक अत्यंत श्रेष्ठ संस्कृति असून आर्यांनीं त्यांना जिंकलें ह्या ऐतिहासिकांना शिरोवेदना करणाऱ्या समस्यांचें स्पष्ट उत्तर या सूक्तांत आहे. तसेंच आर्यपूर्वांचा पराभव करून आर्यांनीं आपली सत्ता भारतांत प्रस्थापित केल्यानंतर अनेक शतकांनीं ह्या ऋचा भारतांत रचल्या आहेत हेंहि अगदी निश्चितपणें दिसतें. ऋचांतून वर्णन असलेले आर्यांचे शत्रू आणि सिंधुसंस्कृतींतील लोक एकच होत हेंहि ह्या सूक्तावरून सिद्ध होतें. ह्या सूक्तांतील ऋचांतून आर्यपूर्वांच्या चालीरीतीबद्दल इतरत्र मिळत नसलेली अत्यंत महत्त्वाची माहिती मिळते. उदाहरणार्थ ऋचा १०–८६–१० वरून आर्यपूर्व स्त्रिया माणसाबरोबर राहून युद्ध करण्यास जात असत (सहोत्रं स्म पुरा नारी समनं वावगच्छति) या पैकीं महत्त्वाच्या भागाचा अन्वय: पुरा नारी समनं वा अव गच्छति अव शब्दावरील भाष्य 'प्रति' असें आहे. 'समनं'चा अर्थ भाष्याप्रमाणें संग्रामं असा आहे. यासंबंधीं योग्य ठिकाणीं विस्तारानें लिहूं.

वृषाकपि आणि तन्त्रधर्म

वृषाकपि हा शाक्तांचाहि देव आहे. शाक्तांच्या बीजाक्षर कोषांत वृषाकपिसाठी र। रं अशीं बीजाक्षरें आहेत. प्रस्तुत समाजांत हनुमान म्हणून पूजा होत असलेली वानर स्वरूपी देवता मुळांत सिंधुसंस्कृतींतील लोकांची देवता होती. ऋचांतून तिला वृषाकपि असें संबोधिलें आहे. शाक्तांच्या धर्मांतहि त्या देवाला वृषाकपिच म्हटलें आहे. प्रचलित धर्मांत मात्र या देवाचें नांव हनुमान असें झालें आहे. हनुमन्ताचा वृषाकपिशी संबंध दाखविणारा डॉ. सुनीतिकुमार चटर्जी यांच्या 'The Vedic Age' मधील 'Race movement and Prehistoric Culture' या लेखांतील उतारा महत्त्वाचा असल्यामुळें उद्धृत केला आहे. "It seems, as F. E. Pargiters significant research into the name of Hanumant warrants us in assuming, that there way a great Monkey–God who abtained the worship of the Pre–Aryan peoples (namely Dravidians) of India, and whose name was in the Dravidian speech just "the Male Monkey" (in Tamil An-manti). The Aryan speakers came to know this god, and his name was first translated into the Aryans language as Vrisha–Kapi. His worship was slowly intering by the back–door among the Aryan speakers through contact with Dravidians, and this was resented by a certain element among the Aryan people; but others were acquiescing in the introduction of the 'native' cult." वरील उताऱ्यावरून लक्षांत येइल कीं हनुमन्त हें नाव 'ॲणमन्ती' म्हणजे वृषाकपि या तामीळ नांवावरून आलें आहे. त्यावरून आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षांत येते ती ही कीं हनुमन्त ही प्रथमतः आर्यपूर्वांची देवता असून आर्यांनीं तिचा स्वीकार केला.

येथें एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे कीं वृषा कपि या प्राचीन देवाशीं अलिकडील काळांत जो रामभक्त हनुमंताचा संबंध जोडला जातो तो निरर्थक आणि चुकीचा आहे. वृषाकपि हा अत्यंत प्राचीन व श्रेष्ठ देव आहे. वृषाकपि हा लिंगपूजक आर्यपूर्वांचा देव असल्यामुळें वीर्यसिंचन हें त्याचें प्रधान कार्य आहे. त्याच्या अगदीं उलट रामभक्त हनुमान हा ब्रह्मचारी दाखविला आहे. दक्षिण हिंदुस्थानांत हनुमन्ताचें लैंगिक स्वरूप अद्यापि कायम आहे. महाराष्ट्रांत मात्र हनुमन्ताला प्रामुख्यानें ब्रह्मचारी मानतात. परंतु तो वृषाकपिच आहे हें निश्चितपणें दाखविणाऱ्या कांही चाली रीती महाराष्ट्रांत अद्यापि कायम आहेत. त्या पैकीं लग्न लागण्यापूर्वी 'नवरदेव' वीर्यवृद्धि व्हावी म्हणून वृषाकपिचें दर्शन घेतो ही होय. ब्रह्मचारी रामसेवक हनुमानाचें दर्शन घेण्याची कांहीच आवश्यकता नाहीं. ह्या सर्व गोष्टीवरून हनुमन्त म्हणजे प्राचीन आर्यपूर्व वृषाकपिच होय हें निश्चितपणें सिद्ध होईल.

ब्रह्मणस्पति–

सिंधु उत्खननांतील खापरांच्या मुद्रांपैकीं एका मुद्रेवर (PL VII Fig 7) डोक्यावर शिंगें असलेल्या वीराची प्रतिमा आहे. या वीराच्या उजव्या हातांत

अनुक्रमणिका





धनुष्य व डाव्या हातांत बाण असून तोंडावर लांबसा मुखरक्षक मुखवटा आहे. 'दि वेदीक एज' मधील 'रेस मुव्हमेंट अॅन्ड प्रिहिस्टारिक कल्चर' या लेखांत डॉ. सुनीतिकुमार चटर्जीनें या मूर्तिबद्दल लिहिलें तें असें : " A horned archer dressed in a costume of leaves (PL. VII Fig 7) displays the devine hunter aspect of shiva. " वरील उताऱ्यांत ही शिवाची मूर्ति आहे असें म्हटलें आहे. या म्हणण्याला कांहींहि आधार नाहीं.

वरील वर्णनावरून ही प्रतिमा हातांत धनुष्यबाण व तोंडावर मुखरक्षक मुखवटा असलेल्या वीराची आहे एवढेंच दिसतें. सिंधु संस्कृतींतील लोकांचा तोंडावर मुखरक्षक मुखवटा असलेला व हातांत धनुष्यबाण असलेला 'वीर' देव होता एवढीच माहिती मिळते. या देवाच्यावर चित्रलिपी नाहीं. आणि या देवाचें नांव काय आहे याबद्दल कांहींहि माहिती नाहीं.

वेदांतील आर्यांच्या शत्रूंचा याच वर्णनाचा देव आहे त्याचें ऋचांतील नांव ब्रह्मणस्पति असें आहे. ब्रह्मणस्पतीला त्वष्ट्यानें निर्माण केलें असल्याचें अनेक ऋचांतून वर्णन आहे. त्वष्टा हा आर्यपूर्वांचा देव असून त्याचे ऋभु पुत्र तसाच त्यानें निर्मिलेला ब्रह्मणस्पतीहि आर्यपूर्वांचा देव आहे. आर्यपूर्वांशीं ब्रह्मणस्पतीचा संबंध दाखविणाऱ्या कांहीं ऋचा आहेत. ऋचा २–२३–१६ चा अर्थ असा : "आमच्या प्रति जे चोरां-प्रमाणें आहेत, जे आमचा द्रोह करण्यांतच आनंद मानतात, जे अन्नाचा लोभ करतात, जे देवासंबंधीं हृदयांत तिरस्कार बाळगतात ते आमचे शत्रू साममय असलेल्या तुझ्याकडून श्रेष्ठज्ञान न जाणोंत" ऋचा २–२३–२ मध्यें ब्रह्मणस्पतीला 'असुर्य' असें असु-रांशीं संबंध दाखविणारें विशेषण लावलें आहे. ऋचा २–२३–२ मधील पहिल्या ओळीचा अर्थ असा : 'हे असुर्य, ज्ञानवान, बृहस्पति देवांनीं देखील तुला यज्ञीय भाग दिला" ब्रह्मणस्पति हें गुणदर्शक (conotative) नांव आर्यांनीं दिलें असून या देवाचें आर्यपूर्व दर्शक (denotative) नांव काय होतें तें कळण्यांस मार्ग नाहीं. 'ब्रह्मणस्पति' या शब्दाचा अर्थ स्तुतींचा स्वामी असा आहे.सूय ज्याप्रमाणें किरणें निर्माण करतो त्याप्रमाणें सर्व स्तोत्रांचा तूं जनक आहेस (विश्वेषामिज्जनिता ब्रह्मणामसि) असें ब्रह्मणस्पतीचें वर्णन आहे. ब्रह्मणस्पतिनें बृहत्स्तोत्र किंवा प्रार्थना निर्माण करणें हें ह्या देवाचें वैदिक स्वरूप दिसतें. मुळांत या देवाचें स्वरूप वर दर्शविल्याप्रमाणें हातांत धनुष्यबाण घेतलेला वीर पुरुष असें आहे. हें सिधु उत्खननांत उपलब्ध झालेल्या वीर देवाचें वर्णन ऋचांतून अगदी जसेंच्या तसेंच आढळतें. फरक एवढाच झाला कीं हा आर्यपूर्वांचा वीर आर्यांचा वीर झाला. त्याच्या धनुष्यबाणाचें ऋचा २–२४–८ मध्यें फार काव्य-पूर्ण वर्णन आहे. त्या ऋचेचा अथ असा : "यज्ञरूपी दोरी असलेल्या, बाण अत्यंत त्वरित गतीने फेकणाऱ्या धनुष्यानें ब्रह्मणस्पति ज्या प्रदेशाची इच्छा करतो तो प्राप्त करून घेतो (यत्र वष्टिप्रतदश्नोति धन्वना). जे बाण तो फेकतो ते त्याच्या आज्ञेंत असून मनुष्याच्या डोळयाने पाहतात आणि कानाचे ठिकाणी राहतात (आकर्ण ओढल्यामुळे). "

आर्यासाठीं यानें युद्ध करून कांही महिन्यांत अथवा कांही वर्षांत शहरांची दारें उघडून दिल्याचें वर्णन ऋचा २–२४–५[११] मध्यें आहे. तिचा अर्थ असा : "प्राचीन काळीं कांही प्रसिद्ध ठिकाणें होतीं. त्यांचीं दारें (कांही) महिन्यांत अथवा (कांही वर्षांत तुमच्यासाठीं उघडून दिलीं. एका ठिकाणापासून दुसऱ्या ठिकाणीं जाणाऱ्या अप्रतिहत

८. मानः स्तेनेभ्यो ये अपि द्रुहस्पदे निरामिणो रिपवोऽन्नेषु जागृधुः ।
आ देवानामोहते विव्रयो हृदि बृहस्पते न परः साम्नो विदुः ।।
९. देवाश्चित्ते असूर्य प्रचेतसो बृहस्पते यज्ञियं भागमानशुः ।
१०. ऋतज्येन क्षिप्रेण ब्रह्मणस्पतिर्यत्र वष्टिप्र तदश्नोति धन्वना ।
तस्य साध्वीरिषवो याभिरस्यति नृचक्षसो दृशये कर्णयोनयः ।।
११. सना ता का चिद्भुवना भवीत्वामाद्भिः शरद्भिर्दुरोवरन्त वः ।
अयतन्ता चरतो अन्यदन्यदिद्या चकार वयुना ब्रह्मणस्पतिः ।।

संचार करणाऱ्या ब्रह्मणस्पतिनें फार अचाट कृत्यें केलीं. ऋचा २–२४[12]–६ व ७[13] चा अर्थ असा : 'जे नाश करणारे विद्वान लोक पणींचा खोटेपणापाहून पुनः गेले आणि जाऊन वर चढले व प्रवेश केला त्यांना पणींच्या लपवून ठेवलेल्या फार मोठ्या धनांचा लाभ झाला. " खोटेपणा पाहून पुनः केलेल्या आर्यांनीं मोठे रस्ते अडविले. दगडाच्या (तटबंदीच्या शहरांच्या आंत) त्यांनीं आपल्या हातांनीं पेटविलेल्या अग्नीला कांहींहि कर्तव्य उरलें नाहीं (कारण) पणी युद्ध न करतांच त्याला सोडून गेले. "

वरील दोन्ही ऋचा इतिहासदृष्ट्या फार महत्त्वाच्या आहेत. त्यावरून इतिहासांत अत्यंत विवाद्य असलेल्या समस्यावर प्रकाश पडतो. (१) वरील दोन्हीं ऋचांत 'प्रतिचक्षानृता पुनर्यत (पुनरात:) ' म्हणजे खोटेपणा पाहून पुनः गेलेले असे आर्यांना (ऋतवानः) विशेषण लावलें आहे. त्यावरून आर्यांच्या दुसऱ्या स्वारींत सिंधु-शहरांचा विनाश झाला हें उघड आहे. (२) नद्यांचें पाणी वाढल्यामुळें सिंधुशहरांचा नाश झाला असें कांहीं विद्वानांचें म्हणणें आहे. तें बरोबर नाहीं हें वरील ऋचेवरून स्पष्ट दिसेल. वरील ऋचेंत आर्यांनीं काय केलें तें कांहींशा विस्तारानें सांगितलें आहे. त्यांत 'ते विद्वांसः आयन् तत उत् ईयुः आविशम्' ते विद्वान (आर्य) वर (तटबंदीवर) चढले आणि आंत प्रवेश केला. 'ते बाहुभ्यां अश्मनि धमितमग्निम्' त्यांनीं दगडांच्या तटबंदीच्या (शहरांत) आपल्या हातांनीं अग्नि पेटविला. यावरून सिंधुशहरांचा विनाश नद्यांचें पाणी वाढून झाला नसून आर्यांनीं अग्नीच्या साह्याने केला हें निश्चितपणें सिद्ध होतें. (३) सिंधु शहरांत मृतशरीरें जास्त सांपडलीं नाहींत त्यांचें कारण कांहीं विद्वानांच्या मतें नद्यांचें पाणी वाढल्यामुळें तेथील लोक पळून गेले असावे असें आहे. वरील ऋचे-वरून सिंधुशहरांतील लोक पळून गेले हें निश्चितपणें दिसतें. परंतु ते वाढत्या पाण्याच्या भीति-मुळें नसून आर्यांच्या स्वारीच्या भीतीनें पळून गेले हें वरील ऋचे-तील ते बाहुभ्यां धमितमग्निमश्मनि न किः । षो अस्ति अरणः । जहुर्हितम् । तटबंदीच्या शहरांत त्यांनीं हातांनीं पेटविलेल्या अग्नीला कांहीं कर्तव्यच उरलें नाहीं. त्याला युद्धच करावें लागलें नाहीं. त्याला सोडून ते (तेथील पणी) पळून गेले. 'महस्पथ आतस्थुः' आर्यांनीं मोठे रस्ते अडविले. (४) 'अश्मनि' म्हणजे दगडाची तटबंदी असलेलीं शहरें हें वरील ऋचावरून उघड होईल. ऋचांतून वर्णन असलेलीं आणि दगडाच्या तटबंदीचीं सिंधु उत्खननांत उपलब्ध झालेलीं शहरें एकच होत हें वरील सर्व वर्णनावरून उघड होईल. हे सर्व पराक्रम आर्यांसाठीं ब्रह्मणस्पतीनें केले असें वर्णन आहे. ब्रह्मणस्पतिचें 'गणानां त्वा गणपतिं हवामहे' असें गणपति म्हणून वरील ऋचेंत वर्णन केलें आहे. परंतु गणपतीचें मुख्य चिन्ह त्याचें सोंडमात्र ब्रह्मणस्पतीला असलेलें वरील सूक्तांतून दिसत नाहीं. या वीर देवाच्या तोंडावर मुखरक्षक मुखवटा असावा. सिंधु उत्खननांतून आढळून येणाऱ्या वीर देवाच्या मूर्तीवरूनहि त्याच्या तोंडावर सोंड नसून मुखरक्षक मुखवटा असल्याचेंच दिसून येतें. या मुखवट्याचें पुढें सोंडेंत रूपांतर झालें असावें.

गणपति ही फार प्राचीन देवता असून ती प्राचीन सिंधुधर्मापासून सातत्यानें चालत आली असें दिसतें. प्राचीन हिंदुधर्मांतून निर्माण झालेल्या सर्व धर्मांत गणपति ही देवता आहे. जैन धर्मांत गणपतीला 'क्षेत्रपाल' म्हणतात.

गणपति तांत्रिकांची देवता

सिंधुसंस्कृतींतील लोक तांत्रिक धर्माचे लिंगपूजक होते हें आपण मागील लेखांत पाहिलें. हा धर्म फार प्राचीन असून त्यानें तत्कालीन जगाचा फार मोठा भाग व्यापिला होता. इंडोनेशिया, मेक्सीको, आणि दक्षिण अमेरिकेंत आढळून येणारे प्राचीन अवशेष ह्याच धर्माचे अवशेष आहेत. इंडो-नेशियांत वर वर्णन केलेल्या तीन तोंडाच्या देवाच्या आणि गणपतीच्या अनेक मूर्ति आढळतात.

---

१२. अभिनक्षन्तो अभिये तमानशुर्निधिं पणीनां परम गुहाहितम् ।
ते विद्वांसः प्रतिचक्ष्यानृता पुनर्यत आयन्तदुदीयुराविशम् ॥

१३. ऋतवानः प्रतिचक्ष्यानृता पुनरात आतस्थुःकवयो महस्पथः ।
ते बाहुभ्यां धमितमग्निमश्मनि नकिः षो अस्त्यरणो जहुर्हि तम् ॥





प्रस्तुत लेखकाच्या मतें वरील देव तांत्रिक लिंगपूजकांचे देव असून आर्यांच्या देवांशीं त्यांचा मुळींच संबंध नाहीं. ही संस्कृति भारताच्या पश्चिमेस फार दूरवर पसरली असून आर्यांच्या पूर्वी अखिल भारतहि ह्याच संस्कृतीनें व्यापला होता. इतकेंच नव्हे तर ही संस्कृति मध्य आशियांतहि असण्याचा फार संभव आहे. भारताच्या उत्तरभागीं (उत्तर हा शब्द सामान्य स्वरूपानें योजला आहे) काफिरिस्तान नांवाचा प्रदेश आहे. मुसलमानांच्या जाचानें अफगाणिस्थानांतील बरेच हिंदु या भागांत पळून येऊन स्थाईक झाल्यामुळें मुसलमान ह्या प्रदेशास काफिरिस्तान म्हणतात. येथील लोकांनीं प्राचीन भाषा, देवधर्म व चालिरीती बऱ्याच अंशीं कायम ठेवल्या आहेत. येथील मुख्य भाषा ' शियापोश ' ही आहे. (एप्रिल १९५९ च्या नवभारताच्या अंकांत येथील भाषा ' काफिरी ' आहे असा उल्लेख एका पत्रांतून केला आहे. तें चुकीचें आहे. ' काफिरिस्तान ' ही मुसललमानी हिंदूंच्या प्रदेशाला दिलेली व्यंगात्मक संज्ञा असल्यामुळें येथील भाषेचें नांव काफिरी असणें संभवत नाही.) शियापोश याचा अर्थ शिया म्हणजे काळा आणि पोश म्हणजे पोशाख शियापोश याचा अर्थ काळा पोशाख करणारांचो भाषा असा आहे. ही भाषा प्राकृत (आर्यपूर्व) भाषेंतून आली आहे. बऱ्याचशा प्राकृत शब्दांचें संस्कृतीकरण झालें आहे. येथील लोक प्रायः प्राचीन लिंगपूजक शाक्तधर्माचे आहेत. यांच्या धर्मावर आर्यांच्या धर्माचाहि थोडाबहुत परिणाम झाला आहे. ह्यांचा मुख्य देव ' मौनी ' (शिव) हा असून त्यांचा ' गिश ' (गणपति) हाहि महत्त्वाचा देव आहे. हे काळा पोशाख करणारे शाक्त असल्यामुळें त्यांच्या भाषेचें नांव ' शियापोश ' असें पडलें.

बोगझकोइ येथें उपलब्ध झालेल्या इ. स. पूर्वी १४०० च्या हिट्टाईट आणि मिट्टानी यांच्यामधील प्राचीन तहनाम्याबद्दल सिंधु-संस्कृतीचा आणि ऋग्वेदाचा कालनिर्णय ठरवितांना प्रस्तुत लेखकानें ' The indus civilisation in the regveda ' या पुस्तकांत केला आहे. प्रस्तुत लेखमालेंतहि यथावसर विचार होईल. येथें प्रस्तुत विषयाच्या ओघानें एवढेंच सांगावयाचें आहे कीं ज्या हिट्टाईट आणि मिट्टानी राजांच्या दरम्यान हा तह झाला त्यांचीं नांवें अनुक्रमें ' शिबिलुली उमा ' आणि ' मट्टीनी ओझ्झा ' अशीं आहेत. उमा आणि ओझ्झा हें उपाध्याय निदर्शक प्राचीन प्राकृत आहेत. मट्टीनी ओझ्झा हें संपूर्ण नांव प्राकृत असून त्याची संस्कृत छाया 'मातृणी उपाध्यायः' अशी आहे. पैशाची प्राकृतांत'राजा' याचें रूप लाला असें होतें. शक्यता आहे कीं ' लुली ' हें त्याचें प्राचीन स्त्रिलिंगी रूप असावें ' शबिलुली उमा ' हेंहि प्राकृत भाषेंतील नाम असून त्याचा अर्थ शिवराणीचा उपाध्याय असा असणें शक्य आहे. ह्या दोन्ही नांवांवरून हे दोन्ही राजे शाक्त असून जगदंबेचे उपासक असावे असें दिसतें. या तहनाम्यांत मित्र, वरुण, इन्द्र, आणि नासत्य या चार वैदिक देवांचीं नांवें आहेत. त्यावरून याहि प्रदेशावर भारताप्रमाणें फार प्राचीन काळीं आर्यांच्या स्वाऱ्या होऊन त्यांनीं आयाचे देव स्वीकारले असावे असें दिसतें.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

श्री. अ. रा. गळतगे

यंत्र, व्हायरस आणि मनुष्य

भौतशास्त्राप्रमाणें जीवशास्त्रांतील कल्पनांचें तत्त्वज्ञान एका वाक्यांत सांगावें म्हटलें तर तें एक अतिशय कठिण काम आहे. याचें कारण भौतशास्त्राप्रमाणें या शास्त्रांत प्रगति झालेली नाहीं हें तर आहेच; पण स्वतः जीवशास्त्रज्ञामध्येंच त्यांच्या कल्पनाविषयीं एकमत नाहीं. असें असलें तरी जीवाच्या स्वरूपाविषयीं त्यांचें मत अजमावल्यास बहुतेक शास्त्रज्ञांचा कल जीव हा भौतरसायनघटित (Physico-chemical phenomenon) आहे असें मानण्याकडे आहे असें आढळून येतें. निदान त्यांचे जीवशास्त्रांतील प्रयोग या समजुतीवरच आधारले आहेत. आज जीवशास्त्रांत रसायनशास्त्रानें किती मोठें स्थान व्यापलें आहे यावरून याची कल्पना येईल. या दृष्टीनें प्रो. जे. एस्. हॉल्डेन यांचे " उत्क्रांतिवाद खरा असो अगर खोटा असो निर्जीव पदार्थापासून जीवाची उत्पत्ति होणें हें कदापिहि शक्य नाहीं, "[१] हें म्हणणें आज या क्षेत्रांत विशेष आस्थेनें कार्य करणारा कोणताहि जीवशास्त्रज्ञ मान्य करणार नाहीं.

जीव हा कांहीं अंशीं यांत्रिक नियमांनी बद्ध झाला आहे हें खरें असलें तरी जीवाला शारीरिक माध्यमाची आवश्यकता असल्यामुळें हें अपरिहार्य असून जीवाचें तें मुख्य लक्षण नव्हे. जीव हें एक स्वतंत्र व जड पदार्थाहून भिन्न असें तत्त्व आहे, असें एकोणिसाव्या शतकापर्यंत शास्त्रज्ञ मानत होते. पण रॉबर्ट मेयर यांनीं शक्तीच्या अविनाशित्वाचें तत्त्व (The Law of Conservation of Energy) जिवंत वस्तूंनाहि लागू आहे हें दाखवून दिल्यानंतर जीवाची आणि शरीराची अशी फारकत करणें चुकीचें आहे. अशी विचारसरणी रूढ झाली. जीवाला यांत्रिक नियम लागू असतील तर स्वतः जीवच यांत्रिक असला पाहिजे असें मानण्याकडे हल्लीं शास्त्रज्ञांचा कल आहे. यापुढें एकच पाऊल टाकलें कीं यंत्र जर जीवाप्रमाणें कार्य करूं लागलें तर त्याला जिवंत समजायला हरकत नाहीं हा सिद्धांत उगम पावतो ! आणि आश्चर्य हें कीं लंडनमधील वंशवृद्धिशास्त्राचे प्राध्यापक एल्. एस्. पेनरोज यांनीं हें प्रयोग करून दाखवूनसुद्धां दिलें आहे ! पेनरोज यांनीं आपले प्रयोग **New Biology** मासिकाच्या जानेवारीच्या अंकांत प्रसिद्ध केले असून त्यांनीं त्याला ' स्वयंचलित यांत्रिक प्रजोत्पादन ' (Automatic Mechanical Self-reproduction) असें नांव दिलें आहे. प्रस्तुत लेखांत त्यांच्या सिद्धांतांचा विचार करण्याचें व त्यासंबंधानें कांहीं विचार मांडण्याचें योजिलें आहे.

जीवाचे गुणधर्म

पण हा विचार करण्यापूर्वी थोडेसें विषयांतर करून जीवाचें लक्षण काय याचा प्रथम विचार केल्यास तें अप्रस्तुत होणार नाहीं.

सामान्य मनुष्यालासुद्धां जड पदार्थाहून भिन्न व खास जीवाचे असें कांहीं गुणधर्म आढळून येतात. जीवाचें पहिलें मुख्य वैशिष्ट्य म्हणजे जीव हा

१. " Evolution or no evolution, there is not the remotest possibility of deriving the organic from the inorganic " (J. S. Haldane).

उत्स्फूर्त आणि क्रियाशील असल्याचा आढळतो हेंच शास्त्रीय भाषेंत सांगावयाचें झाल्यास जीव हा निर्जीव पदार्थापासून रासायनिक शक्ति निर्माण करून त्या पदार्थामध्यें गुणात्मक बदल घडवून आणतो– याला चयापचयक्रिया (Metabolism) म्हणतात. हीच गोष्ट दुसऱ्या शब्दांत अशीहि सांगतां येईल कीं जीव हा जड पदार्थामध्यें अशा रीतीनें बदल घडवून आणतो कीं त्यामध्यें सहेतुकता (purposiveness) दृष्टोत्पत्तीस येते. (पण हेतु -- purpose – ही शास्त्रीय कल्पना नाहीं. हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.)

जीवाचें दुसरें लक्षण असें कीं जीव हा जीवापासूनच जन्मू शकतो, कांहीं जणांची समजुत असते कीं निर्जीव पदार्थापासूनसुद्धां जीव निर्माण होतो, उदाहरणार्थ, कुजलेल्या मांसांत आपोआप किडे निर्माण होतात. किंवा शेणांतून विंचू जन्मतात अशी कित्येकांची समजुत असते. सतराव्या शतकांपर्यंत शास्त्रज्ञामध्यें सुद्धां अशीच समजुत होती, (आणि त्यांनी त्याला abiogenesis असें शास्त्रीय नांवसुद्धां दिलें होतें !) ही गोष्ट लक्षांत घेतल्यास सामान्य मनुष्यांत अशी समजुत पसरावी याबद्दल आश्चर्य वाटणार नाहीं. पण या समजुतींना कसलाहि शास्त्रीय आधार नाहीं. फ्रान्सिस्को रेडी, स्पॅलांझनी इत्यादींनीं या समजुती भ्रामक असल्याचें प्रयोगानें दाखवून दिलें आहे. जीवाखेरीज जीव जन्मूच शकत नाहीं हें तत्त्व आतां जीवशास्त्रांत सर्वमान्य झालें आहे.[२]

जीवापासूनच जीव जन्मू शकतो याचा अर्थ प्रजोत्पादनशक्ति फक्त जीवामध्येंच आढळते असा होतो. पण प्रजोत्पादन अन्नग्रहणावाचून व वाढीवाचून शक्य नाहीं. तेव्हां ओघानें अन्नग्रहणाची शक्ति आणि वाढ फक्त सजीव वस्तूतच आढळून येतात असें म्हणतां येईल. कुठलाहि निर्जीव पदार्थ अन्नग्रहण करीत नाहीं. आणि म्हणून वाढत नाहीं. पण समजा एकादा निर्जीव पदार्थ अन्नग्रहण करून वाढू लागला तर त्याला जिवंत समजतां येईल का ? कां समजू नये हें कळत नाहीं. पण तसें समजण्याची आवश्यकताच काय ? कारण निर्जीव पदार्थ अन्नग्रहण करणेंच शक्य नाहीं असें यावर कोणी म्हणेल, पण ज्यांना आपण निर्जीव समजतों असे कांहीं पदार्थ अन्नग्रहण करून प्रत्यक्षांत वाढूं शकतात असें आढळून आलें आहे ! उदाहरणार्थ साखरेच्या सुसंपृक्त द्रावणामध्यें एकादा साखरेचा स्फटिककण टाकला तर तो कण द्रावणांतील इतर साखरेचे कण आपल्याकडे आकर्षून घेतो. इतकेंच नव्हे तर तो या ' अन्ना 'वर हळूहळू वाढूं लागतो, अर्थात् त्याचें पेशीप्रमाणें विभजन होत नाहीं हें खरें आहे. पण त्याचें यांत्रिकरीत्या ' फुटून विभजन ' होतें असें म्हणतां येईल. कारण फुटलेला प्रत्येक कण मूळ कणाप्रमाणें अन्नशोषण करूं लागतो. तेव्हां जीवाच्या वरील कल्पनेनुसार स्फटिक कण हा जिवंत आहे असें ठरतें !

यावर जीववादी (vitalist) असें उत्तर देईल कीं हा स्फटिक कण जिवंत नाहीं असें मानायला सबळ कारणें आहेत. पहिली गोष्ट म्हणजे स्फटिकाची जी ' वाढ ' होते ती अंतर्गत वाढ (intussusception) नसून केवळ बाहेरून पदार्थ चिकटल्यामुळें झालेली वाढ (accretion) आहे.

२. याचा अर्थ असा होतो कीं, पृथ्वीवर पहिला जीव कसा निर्माण झाला हें शास्त्रज्ञांना सांगतां येत नाहीं ! याच कारणासाठीं डार्विननें विकासवादाचा शास्त्रीय सिद्धांत मांडला असला तरी पहिला जीव परमेश्वरानें निर्माण केला असें मानलें आहे. पण वर म्हटल्याप्रमाणें हल्लींच्या शास्त्रज्ञांना हें मान्य नाहीं. ' अपवादात्मक ' परिस्थितींत निर्जीव पदार्थापासूनदेखील जीव जन्मू शकतो असें मानण्याकडे त्यांचा कल आहे.

अनुक्रमणिका





म्हणून ती खऱ्या अर्थानें वाढ नव्हे. दुसरे असें कीं स्फटिकाचें 'प्रजोत्पादन' हें यांत्रिक किंवा निष्क्रिय (passive) आहे. उलट सजीव वस्तूंचें प्रजोत्पादन हें क्रियाशील (active) असतें.

व्हायरसचें कोडें

पण या दृष्टीनें हल्लीं ज्यांला बहुतेक शास्त्रज्ञ जिवंत मानतात तो व्हायरससुद्धां निर्जीव आहे असें मानावें लागेल ! कारण स्टानली या शास्त्रज्ञानें त्याचें निश्चित स्वरूप शोधून काढण्यासाठीं व्हायरसचा रोग झालेल्या तंबाखूचा रस जेव्हां निरनिराळ्या रसायनामध्यें घालून पाहिला तेव्हां त्यांना असें आढळून आलें कीं त्या द्रावणामध्यें एक प्रकारचा साका (precipitate) तयार होतो. हा साका इतर द्रावणामध्यें घालून शुद्ध केल्यानंतर तळाला बारीक स्फटिकाचे कण उरल्याचें दिसून आलें. हे स्फटिकच व्हायरस होत असें आतां सिद्ध झालें आहे. पण आश्चर्य हें कीं हें स्फटिक कण आणि साखरेचे स्फटिक कण यांत फरक दिसून येत नाहीं. विशिष्ट द्रावणामध्येंच जसा साखरेचा स्फटिक वाढूं शकतो, त्याचप्रमाणें व्हायरसचा स्फटिकसुद्धां विशिष्ट पदार्थामध्येंच-उ० तंबाखूची अंतस्त्वचा–वाढूं व प्रजोत्पादन करूं शकतो, कितीहि सत्त्वयुक्त आहार दिला तरी त्यावर व्हायरसचें स्फटिक वाढत नाहीं असें आढळून आलें आहे.

यावर जीववादी म्हणेल कीं व्हायरस हेहि स्फटिकच असले तरी त्यातील विशिष्ट गुणधर्मामुळें शास्त्रज्ञ यांना जिवंत मानतात. पण साखरेच्या स्फटिकांना कोणी शास्त्रज्ञ जिवंत मानल्याचें ऐकीवात नाहीं ![३]

पण हें कितपत बरोबर आहे हाच मुळीं प्रश्न आहे. कारण तात्त्विकदृष्ट्या साखरेच्या आणि व्हायरसच्या स्फटिकामध्यें कसलाच फरक आढळून येत नाहीं. फरक असलाच तर तो एवढाच कीं साखरेचा अणु सोपा आहे, तर व्हायरसचा अणु गुंतागुंतीचा आहे. बाकी सगळ्याच दृष्टीनें साम्य आहे. दोन्हीमध्येंहि जीवनरस (protoplasm) नाहीं. दोन्हींचीहि 'वाढ' चिकटण्याच्या पद्धती-(accretion) नेंच होते. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें तर दोन्हींचेंहि प्रजोत्पादन विभजनानें न होतां द्वित्वा- (doubling) नें होतें. अशा परिस्थितींत एकाला जिवंत व दुसऱ्याला निर्जीव समजण्यामध्यें अंध परंपरेखेरीज दुसरें कांही आहे असें वाटत नाही ! कुणी सांगावें, कदाचित् साखरेच्या अणूचें रासायनिक सूत्र सांगतां येतें म्हणून तो निर्जीव असेल व व्हायरसच्या अणूचें रासायनिक सूत्र सांगतां येत नाहीं म्हणून तो जिवंत असेल !

सजीव व निर्जीव पदार्थांतील दुवा

वस्तुस्थिति अशी आहे कीं व्हायरस हा जिवंत मानावयाचा झाल्यास–आणि तो का मानूं नये याला कारण नाहीं–निर्जीव आणि सजीव पदार्थामध्यें गुणात्मक (qualitative) भेद नसून फक्त अंशात्मक (quantitative) भेद आहे असें मानलें पाहिजे. मी ज्या टेबलावर लिहीत आहे त्या टेबलामध्यें व माझ्यामध्यें जो भेद आहे तो तें टेबल निर्जीव आणि मी जिवंत आहे हा नसून टेबल 'कमी क्रियाशील' आहे. तर मी 'अधिक क्रियाशील' आहे हा आहे टेबलांत आणि माझ्यांत 'मूलभूत भेद' आहे असें मानणेंच चुकीचें आहे ![४]

---

३. पण कांही शास्त्रज्ञ स्फटिक हा अमूर्त (incipient) जीव मानायला हरकत नाहीं या मताचे आहेत. स्क्रयूडिंजरनी अनियतकालीय (aperiodic) स्फटिक प्राथमिक जिवाचें लक्षण मानलें आहे.

४. जीव हें एक स्वतंत्र तत्त्व आहे असें मानलें असतें तर असा 'मूलभूत भेद' मानणें समर्थनीय ठरलें असतें, पण वर म्हटलेंच आहे कीं, जीवशास्त्रज्ञ जीवाचें असे निराळे व स्वतंत्र तत्त्व मानत





ही कांही तात्त्विक ओढाताण आहे असें वाटण्याचें कारण नाहीं. व्हायरसचे गुणधर्म कोणत्याहि सर्वानुमतें निर्जीव असलेल्या पदार्थाशीं इतके जुळतात कीं जीवशास्त्राचा गंधहि नसलेल्या एकाद्या रसायनशास्त्रज्ञालाहि त्याचा व्यवस्थित अभ्यास करतां येईल. वाळूचे, ग्राफाइटचे इत्यादि स्फटिकाप्रमाणें व्हायरसच्या स्फटिकांचासुद्धां त्याला संग्रह करतां येईल. कित्येक वर्षें ठेवले तरी ते स्फटिक इतर स्फटिकाप्रमाणेंच राहतात. पण त्यातले एकादेंच स्फटिक तंबाखूच्या झाडांत घालून पाहा ! थोड्याच अवधींत एकाचे लाखो व्हायरस झाल्याचें आढळून येतील ! अशा परिस्थितींत या स्फटिकांना निर्जीव कसें म्हणायचें ?

तरीसुद्धां हे व्हायरस इतर सामान्य अणू प्रमाणेंच असून ते निर्जीव आहेत असें रसायनशास्त्रज्ञ सांगतो. कारण इतर पदार्थांतील सर्व गुण यांत आढळून येतातच. पण दुसरा एक निर्जीव पदार्थामधला महत्त्वाचा गुण या व्हायरसमध्यें आढळून आला आहे. तो म्हणजे अणुरचनेंतील कांही परमाणूंचा विशिष्ट स्थानबदल होय. हा स्थानबदल झालेला त्याच परमाणूसंख्येचा अणु किंचित् भिन्न अशा गुणांनीं युक्त असतो. रसायनशास्त्रज्ञ अशा पदार्थांना एकाच रासायनिक पदार्थाचीं समभागीय रूपें (isomeric forms) म्हणतात. हीं रूपें व्हायरसमध्येंसुद्धां आढळून आलीं असून त्यांचे गुणधर्मेहि भिन्न असल्याचें आढळून आलें आहे. उदाहरणार्थ, तंबाखूवर पसरणाऱ्या रोगाला कारणीभूत होणारे निरनिराळे व्हायरस असून कांहीं अधिक तापट (Virulent) असतात, तर कांही सौम्य असतात. इन्फ्ल्यूएंझाच्या व्हायरसचें सामर्थ्यसुद्धां कमीजास्त असतें हें निरनिराळ्या काळीं व देशांत पसरलेल्या त्या साथीच्या मृत्युसंख्येवरून दिसून येतें. म्हणजे जड पदार्थाप्रमाणेंच व्हायरसमध्येंहि समभागीय रूपें आहेत हें सिद्ध होतें.

अशा रीतीनें सजीव आणि निर्जीव पदार्थामधील दुवा आपणाला व्हायरसमध्यें सापडतो !

प्रो. पेनरोजांचें जिवंत यंत्र

व्हायरस जिवंत आहे कीं नाहीं हें आपण जीवाची व्याख्या कशी करतो यावर अवलंबून आहे असें प्रो. पेनरोज म्हणतात. पण त्याविषयीं अधिक चर्चा न करतां ते म्हणतात कीं, आपल्या यंत्राच्या ठिकाणीं जीवाचे सर्व गुणधर्म आढळून येत असल्यामुळें तें जिवंत मानलें पाहिजे ! कारण तें खातें, वाढतें व प्रजोत्पादन करतें. अर्थात् त्यांना असा युक्तिवाद करतां आला असता कीं व्हायरस जर जिवंत मानावयाचे तर हें यंत्र का जिवंत मानू नये ? आणि खरोखरच व्हायरस जर जिवंत मानावयाचें असेल तर हें यंत्र का जिवंत मानू नये हें समजणें कठीण आहे !

जिवंत यंत्राची कल्पना नवीन नसली तरी त्याबाबतचे प्रयोग अगदीच नवीन असून प्रो. पेनरोजनीं या क्षेत्रांत अग्रतेचा मान मिळविला आहे, असें म्हटलें पाहिजे. त्यानीं पहिल्यांदा अगदी सोप्या प्लायवूडपासून बनविलेल्या मॉडेलपासून सुरुवात केली असून नंतर अधिक गुंतागुंतीच्या मॉडेल्सचे प्रयोग करून पाहिले आहेत. त्यांतील बरेचसे यशस्वी झाल्याचे ते सांगतात. जीवाचा अभ्यास करण्यासाठीं ही एक नवीन रचनात्मक पद्धत असून त्यामुळें जीवाच्या समस्येवर पुष्कळ प्रकाश पडण्यासारखा आहे असें त्यांनीं म्हटलें आहे. पण आपले प्रयोग म्हणजे केवळ मॉडेल्स राहूं नयेत अशी त्यांची इच्छा असावी असें दिसतें. कारण त्यांनीं हें यंत्र जिवंत आहे असें ठासून सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर

नाहींत, पण जीवाचें स्वतंत्र तत्त्व मानत नाहींत म्हणून जीव हा जड आहे असा त्यांतून कोणी अर्थ काढला तर तेंहि तितकेंच चूक ठरेल. जीव हा शारीरिक (physiological) आहे असें म्हटलें तर जीवशास्त्रांतील जीवाच्या कल्पनेशी तें अधिक सुसंगत होईल.

अनुक्रमणिका

तें जाणीवयुक्त (conscious) सुद्धां आहे असें ते म्हणतात. याच्याहि पुढें जाऊन त्यांनीं असेंहि स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, या यंत्राला ‘ अन्न खाल्या ’ नंतर ‘ सुख ’ सुद्धां होतें असें समजायला हरकत नाहीं !

त्यांच्या यंत्राच्या रचनेचें व कार्याचें सविस्तर वर्णन येथें शक्य नाहीं. मात्र त्यांतील मुख्य तत्त्व पुढील प्रमाणें सांगता येईल. चुंबकाला लोखंड चुंबकशक्ती-मुळें चिकटतें. पण समजा, आपणांला कुठलीहि वस्तु दुसऱ्या कुठल्याहि वस्तूला चिकटवायची आहे. हें कसें साध्य करतां येईल ? ज्या दोन वस्तु चिकट-वायच्या आहेत त्यांच्यामध्यें अशा खाचा पाडा-यच्या कीं त्या दोन्ही वस्तु एकमेकांना घट्ट पकडीत धरतील. उदाहरणार्थ, इंग्रजी W या अक्षराच्या आकाराची एक वस्तु बनविली तर तिला पकडीत धरणारी दुसरी वस्तु इंग्रजी M च्या आकाराची असावयास पाहिजे हें उघड आहे. लोहचुंबकांत उपजत आकर्षणशक्ति असल्यामुळें लोखंड जवळ नेतांच तें आकर्षिले जातें. येथें या खाचा त्या वस्तूचें उपजत आकर्षण सामर्थ्य समजतां येईल. या दोन वस्तूना यांत्रिक शक्तीचा पुरवठा केल्यास– म्हणजे त्यांना एका फळीवर ठेवून ती फळी समपातळीत हालवत ठेवल्यास कांहीं कालानें त्या दोन वस्तु एकमेकांना चिकटल्याच्या दिसून येतील. या चिकटलेल्या वस्तूला आपण एक ‘ जीवपेशी ’ समजूं. या जीवपेशीभोवतीं ‘ अन्न ’ ठेवलें, म्हणजे इंग्रजी W व M या आकाराचे इतर अनेक पदार्थ ठेवले, तर या पेशीला चिकटतात व कांहीं कालानें त्यांचीहि मूळ पेशीसारखी एक स्वतंत्र पेशी बनते. म्हणजेच पहिल्या पेशीचें ‘ अन्न-शोषणा ’ नंतर ‘ विभजन ’ झालें असें म्हणतां येईल. अर्थात् या यंत्राला चलनशक्तीनें युक्त असा ‘ आहार ’ देत राहिलें पाहिजे हें उघड आहे. प्रत्यक्ष जीवपेशीला सुद्धां रासायनिक शक्तीनें युक्त असा आहार (प्रोटीन्स, व्हिटॅमिन्स इ०) दिला तरच ती पेशी वाढूं व प्रजोत्पादन करूं शकते, हें सर्वांना माहीतच आहे. तेव्हां या यंत्राला चलन-शक्तीची सतत आवश्यकता भासावी त्यांत कांहींच अस्वाभाविक नाहीं.

आतां या यांत्रिक पेशीला जिवंत मानण्यास पुढील-प्रमाणें कारणें देतां येतील.

एकाद्या जिवंत पेशीपासून जशी दुसरी जिवंत पेशी जन्मू शकते, तसें ही यांत्रिक पेशीसुद्धां दुसऱ्या अगोदर तयार केलेल्या (‘ जिवंत ’) पेशीपासूनच जन्मू शकते. उदाहरणार्थ वरच्या उदाहरणांतील इंग्रजी W व M या दोन पदार्थांना अगोदर कृत्रिमपणें जोडलें तरच बाकीच्या तसल्या जोड्या जन्मूं शकतात. नाहीं तर नाहीं. जीवाचें हें एक व्यवच्छेदक लक्षण आहे. (जीवापासूनच जीव हा मागें उल्लेख केलेला नियम. या दृष्टीनें मागें उल्लेख केलेल्या साखरेच्या द्रावणांत-उष्णता-मान कायम असेल तर– एकादा स्फटिककण टाकला तरच त्यापासून इतर स्फटिककण बनूं शक-तात, नाहीं तर ही गोष्ट तुलनेसाठीं पाहाण्यासारखी आहे.)

जीवपेशींत उत्परिवर्तन (Mutation) घडूं शकतें, व एकदां उत्परिवर्तन होतांच त्या उत्परि-वर्तित पेशीसारखीच बाकीची पेशीप्रजा निपजते, या यांत्रिक पेशीमध्येंसुद्धां उत्परिवर्तन होऊं शकतें.[५] आणि उत्परिवर्तित पेशीपासून जन्मलेली पेशीप्रजा मूळ पेशीप्रमाणें न जन्मतां या उत्परिवर्तित पेशी-सारखीच निपजते. हेंहि जीवाचें एक व्यवच्छेदक

५. फळी अनियमित रीतीनें हालविल्यास हें उत्परिवर्तन घडून येतें. या दृष्टीनेहि जीवपेशीशी याचें साम्य दिसून येतें, कारण जीवपेशीमध्येंसुद्धां अनियमित परिस्थितीमुळें–क्ष-किरण, परिस्थितीमध्यें एकदम बदल इ०– उत्परिवर्तन घडून येतें. पण प्रो. पेनरोजनी याविषयीं अधिक विस्तार केलेला नाहीं.

लक्षण असून डि व्हाइज् या शास्त्रज्ञानें आपला उत्परिवर्तनाचा सिद्धांत त्यावरच रचला आहे. कारण उत्परिवर्तित जीवापासून तसलाच जीव जर निपजला नाहीं तर त्या उत्परिवर्तनाचा कांहींच उपयोग नाहीं हें उघड आहे.

तिसरें जीवाचें लक्षण असें कीं जीव हा रासायनिक शक्तीचें रूपांतर शरीररचने – (Structure) मध्यें करीत असतो. ही यांत्रिक पेशीसुद्धां यांत्रिक शक्तीचें रूपांतर शरीररचनेमध्यें करते. आपण जो यांत्रिक शक्तीचा पुरवठा या पेशीला करितो त्याचा परिणाम त्या पेशीसारख्या अनेक पेशींच्या शरीररचनेमध्ये होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे विस्कळीतपणापासून संघटीकरण (organisation) निर्माण करण्याची जी जीवाची असामान्य शक्ति आहे ती या यंत्रपेशींतहि आढळून येते.

तेव्हां या यंत्राला जिवंत समजायला काय हरकत आहे ? निदान सर जे. बी. एस्. हॉल्डेनसारख्या प्रख्यात शास्त्रज्ञानें तसा निर्वाळा दिला असल्यामुळें तसें समजायला हरकत नसावी !

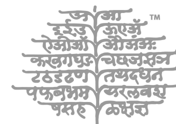
यंत्र जिवंत असूं शकतें काय ?

पण चेतन आणि जड वस्तू यांमध्यें गुणात्मक भेद आहे असें मानणाऱ्याला ही शास्त्रीय वर्णनाच्या साखरेंत गुंडाळलेली गोळी गिळणें अतिशय जड जाईल. यंत्राला जिवंत मानायचें तर जिवंत प्राण्याला यंत्र कां समजू नये असा साहजिकच प्रश्न निर्माण होतो. या दृष्टीनें प्रो. पेनरोज हें एक गुंतागुंतीचें असलें तरी अत्यंत बुद्धिमान यंत्र आहे असें म्हटलें पाहिजे !

याला यंत्रवादी असें उत्तर देईल कीं यंत्राचा 'जिवंतपणा' हा खालच्या प्रतीचा असून त्याच्यापेक्षां उच्च प्रतीच्या 'जिवंतपणा'ला यंत्रच म्हटलें पाहिजे असें नाहीं. उदाहरणार्थ, अमीबा हाहि जीवच आहे आणि मनुष्य हाहि जीवच आहे. पण मनुष्याला कोणी अमीबा म्हणणार नाहीं. उलट अमीबा हा खालच्या प्रतीचा जीव असून मनुष्य हा अधिक विकास पावलेला उच्च प्रतीचा जीव आहे असेंच कोणीहि म्हणेल.

याला असें उत्तर देतां येईल कीं हें आमच्या प्रश्नाचें उत्तर नव्हे. यंत्रामध्यें आणि अमीबामध्यें असा 'प्रती'चा भेद करतां येतो का हें यंत्रवाद्यांनीं दाखवून द्यावें. उदाहरणार्थ, अमीबाचा 'जिवंतपणा' उच्च प्रतीचा आहे कीं यंत्राचा आहे असें त्यांना म्हणावयाचें आहे ? कीं दोन्हीहि तितकेच जिवंत आहेत ? कारण एकदा जिवंतपणामध्यें प्रत किंवा दर्जा ठरविला कीं त्याला यंत्र म्हणावें कीं जीव हा प्रश्नच उरत नाहीं. उदाहरणार्थ, बिगरीत शिकणारा मुलगा असला तरी तो विद्यार्थीच. आणि डॉक्टरेटच्या पदवीसाठीं अभ्यास करणारा विद्वान् गृहस्थ हाहि विद्यार्थीच. त्यांच्या ज्ञानाच्या दर्जेंत कितीहि मोठी तफावत असली तरी त्यांचें वर्णन विद्यार्थी या शब्दाखेरीज दुसऱ्या कोठल्याहि शब्दानें करतां येणार नाहीं.

या विचारसरणीचा निष्कर्ष उघड आहे. यंत्र जिवंत मानल्यास सर्व निर्जीव पदार्थ आपोआपच जिवंत ठरतात. (फक्त त्यांच्या जिवंतपणाचा दर्जा खालचा मानावा लागतो एवढेंच.) म्हणजेच निर्जीव आणि सजीव पदार्थांमध्यें गुणात्मक फरक नसून फक्त अंशात्मक किंवा 'दर्जे'चाच फरक आहे असें मानावें लागतें. आणि आम्ही वर व्हायरस हा जिवंत मानायचा कीं नाहीं या प्रश्नाचा विचार करतांनासुद्धां याच निर्णयाला आलों होतों, म्हणूनच प्रो. पेनरोजना व्हायरस जिवंत मानावयाचे झाल्यास आपलें यंत्रहि जिवंत मानावयास पाहिजे असा युक्तिवाद करतां आला असता. सर जे. बी. एस्. हॉल्डेन यांनीं या यंत्राला जिवंत असल्याचें सर्टीफिकेट कां दिलें आहे याचा अशा रीतीनें आपोआप उलगडा होतो !





आणखी कांहीं शंका

कांहीं मामुली शंकांचा–ज्यांचें निरसन करणें सहज साध्य असल्यामुळें प्रो. पेनरोजनीं विचार केलेला नाहीं – येथें विचार करतां येईल. प्रो. पेनरोजनीं आपल्या यंत्रामध्यें चलनशक्ती- (kinetic energy) चा उपयोग केला आहे. पण प्रत्यक्ष जीवपेशी ही रासायनिक शक्ती – (chemical energy) चा उपयोग करते. या शंकेचें समाधान असें कीं प्रो. पेनरोजना कृत्रिम जीव निर्माण करायचा नसून यांत्रिक जीव निर्माण करायचा आहे. या दृष्टीनें "प्रो. पेन-रोजांचें यंत्र कितीहि जिवंत वाटलें तरी शेवटी तो एक ठोकळाच आहे ! तें कांहीं प्रथीन नव्हे" ही टीका अप्रस्तुत ठरते.

दुसरी एक अशी शंका उपस्थित करतां येईल कीं प्रो. पेनरोजांचें जिवंत यंत्र हें यांत्रिकरीत्या प्रजोत्पादन करतें. पण प्रजोत्पादनांत कांही अर्थ असे-लच तर तो निश्चित यांत्रिक नाहीं. प्रजोत्पादन हें क्रियाशील असतें ही शंका महत्त्वाची वाटली तरी तिचें निरसन सहज करतां येईल. कांहीं प्राण्यांमधील अंडीं घालण्याचें प्रमाण, वेग, इतकेंच नव्हे तर कालसुद्धां बाहेरील परिस्थितीमध्यें यांत्रिक बदल घड-वून आणून ठरवितां येतें. तसेंच कांहीं प्राण्यांच्या स्त्रीबीजापासून तसल्याच प्राण्यांची उत्पत्ति पुंबीजा-खेरीज केवळ यांत्रिक प्रेरणेनें होऊं शकते असें आढ-ळून आलें आहे. थोड्या फार फरकानें हीच गोष्ट अमीबाविषयींहि सांगतां येईल. अमीबाचें जें पेशीविभजना- (cell-division) नें प्रजोत्पादन होतें तें सुद्धां एका अर्थानें यांत्रिकच आहे. कारण अमीबाचा आकारमान विशिष्ट मर्यादेला पोचल्यानंतरच त्याचें विभजन होतें कोणत्या मर्या-देला पोचल्यानंतर त्याचें विभजन होतें) हें सुद्धां यांत्रिक नियमानें ठरून गेलें आहे ![6] तेव्हां प्रजो-त्पादन हें यांत्रिक असूंच शकत नाहीं या म्हणण्यांत विशेष अर्थ उरत नाहीं.

शेवटीं एक असा मुद्दा उपस्थित करतां येईल कीं, प्रो. पेनरोजनी जीवाचें कार्य कसें चालतें याचें प्रत्यक्षीकरण (demonstration) या यंत्रानें फारच चांगल्या रीतीनें साधलें असून जीव-पेशीची ती एक उत्कृष्ट प्रतिकृति किंवा मॉडेल आहे असें म्हणतां येईल पण या मॉडेललाच जिवंत म्हणणें म्हणजे शाळेंत मुलांना समजावून सांगण्यासाठीं ठेवलेल्या पृथ्वीच्या गोलालाच प्रत्यक्ष पृथ्वी म्हणण्यासारखें आहे ! "कां म्हणू नये ?" प्रो. पेनरोज म्हणतील, "तो पृथ्वीगोल जर खऱ्या पृथ्वीप्रमाणें कार्य करीत असेल तर तीहि एक लहानशीच पण प्रत्यक्ष (actual) पृथ्वी म्हटलीं पाहिजे पण हल्लीं शाळेंत जो पृथ्वीगोल ठेवतात तो पृथ्वीप्रमाणें मुळींच कार्य करीत नाहीं. प्रत्यक्ष पृथ्वी अधांतरी फिरते. तर शाळेंतला मॉडेल स्टँडवर उभा असतो ! उलट यांत्रिक पेशी ही प्रत्यक्ष जीवाप्रमाणें कार्य करते. कोणत्याहि वस्तूची व्याख्या ती वस्तु कोणतें कार्य करते यावरून ठरते. या दृष्टीनें भिंतींत

६. हा नियम असा : कोणताहि पदार्थ वाढूं लागला तर त्याचा पृष्ठभाग (surface) वर्गप्रमाणांत वाढतो आणि आकारमान (volume) घनप्रमाणांत वाढतो. तो तसाच वाढूं लागला तर लवकरच या दोन्ही-मध्यें विषमता निर्माण होऊन तो पदार्थ अस्थिर बनतो. आणि कांहीं वेळानें त्याचा पृष्ठभाग 'ढासळतो' हा नियम ताऱ्यांनाहि लागू असला तरी दुहेरी ताऱ्यां–(double stars) चा जन्म या नियमानें घडून येत नाहीं, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. कारण या नियमाचे परिणाम ताऱ्यांच्या बाबतींत उलटे घडून येतात. म्हणजे असें कीं कांही मर्यादेनंतर ताऱ्यांचा पृष्ठभाग ढासळण्याऐवजीं त्यांचा आकारमानच ढासळतो. याचें कारण असें कीं पृथ्वीवरच्या पदार्थांचें गुरुत्वकेंद्र त्या पदार्थांच्या बाहेर असतें, तर ताऱ्यांचें गुरुत्वकेंद्र त्यांच्यातच असतें. (शिवाय तारे उष्ण असल्यामुळें 'फर्मी नियम' हि त्याना लागू होतो.).

खिळा मारण्यासाठीं हातोड्याऐवजी दगड वापरला तर दगडाला हातोडा समजायला कांहींच हरकत नाहीं. तरीसुद्धां तो हातोडा नसून दगडच आहे असें म्हणणाऱ्याला आपण काय म्हणूं ? बर्कलेचें तत्त्वज्ञान दगडाला लाथ मारून 'खोटें' ठरविणाऱ्या जॉन्सनचे भाईबंद हे कांहीं बर्कलेच्याच काळीं होऊन गेले नाहींत ! "

यंत्र आणि नैतिक स्वातंत्र्य

अशारीतीनें व्हायरस जिवंत मानावयाचें झाल्यास —आणि बहुतेक शास्त्रज्ञ तसें मानतात—प्रो. पेनरोजांचें यंत्र जिवंत मानल्यावाचून गत्यंतर नाहीं. पण प्रो. पेनराजांचें यंत्र जिवंत मानलें तर जीवाची व्याख्या बदलावी लागणार हें उघड आहे. पण जीवाची व्याख्या बदलण्यापेक्षां यंत्रच जिवंत नाहीं असें मानणें पुष्कळांना सोपें व स्वाभाविक वाटेल. कारण यंत्र आणि जीव या दोन परस्पर–विरोधी कल्पना असून जिवंत यंत्र ही कल्पनाच वदतो व्याघाती आहे. मनुष्य आणि यंत्र या दोन्हींमध्येंहि जीव असेल तर मनुष्य आपोआपच यंत्र ठरतो. यंत्र आणि मनुष्य यांच्यामध्ये एक कमी प्रतीचा जीव आणि दुसरा उच्च प्रतीचा जीव असा विकासात्मक दर्जा (Evolutionary grade) ठरवायचा झाल्यास यंत्राचा विकास होतो असें मानावें लागतें. म्हणजेच मनुष्य हा विकासाच्या उच्च कोटीला पोंचलेलें एक यंत्र आहे असें म्हणावें लागतें. पण जीवाच्या सर्वमान्य कल्पनेशीं हें विसंगत आहे.

दुसरी यापेक्षा महत्त्वाची अडचण अशी कीं यंत्र जिवंत झालें तर आत्मस्वातंत्र्याला अर्थ उरत नाहीं. प्रत्येकाला आपण नैतिक वर्तन करण्यास स्वतंत्र आहोंत असें स्वाभाविकपणें वाटतें. पण यंत्रांत आणि मनुष्यांत गुणात्मक भेद नाहीं असें मानल्यास मनुष्याचें हें नैतिक स्वातंत्र्य आपोआप निघून जातें. आत्मस्वातंत्र्य मान्य करावयाचें झाल्यास जीवाची कसोटी यंत्राहून भिन्न आहे हें मान्य करायला पाहिजे.

हा विरोध अटळ आहे असें वाटण्याचें कारण नाहीं. नीतिवाद्यांचें हें म्हणणें खरें असलें तरी प्रत्यक्ष वस्तुस्थिति भिन्न आहे असें दाखवून देतां येईल. कारण असें विचारतां येईल कीं, जीव आणि यंत्र यांच्या व्यावहारिक कसोट्या भिन्न असल्या तरी ते मुळांतच भिन्न आहेत हें कशावरून ? कागदी नोटांना व्यवहारांत किंमत दिली जाते म्हणून त्या मुळांतच मूल्यवान् ठरत नाहींत. यंत्र आणि मनुष्य यांचीं रचनात्मक कार्यें (functional attributes) भिन्न आहेत म्हणून त्यांना (व्यवहारांत) भिन्न मानावें हें खरें असलें तरी त्यांचें सत्ताशास्त्रीय (ontological) अस्तित्व भिन्न मानलें पाहिजे असें त्यावरून ठरत नाहीं. या दृष्टीनें व्हायरसचें उदाहरण देतां येईल. व्हायरस हा निर्जीव असूनहि प्रजोत्पादन करतो. (किंवा प्रजोत्पादन करीत असला तरी तो निर्जीव आहे असें म्हणावें तर) म्हणजे व्हायरसला व्यावहारिक कसोटी लावतां येत नाहीं हें उघड आहे. अशा परिस्थितींत जीवाची व्याख्या तरी बदलावयास पाहिजे, किंवा जीव आणि जड पदार्थ यामधील सत्ताशास्त्रीय (वैज्ञानिक) संबंध तरी मान्य केला पाहिजे.

पण मुख्य मुद्दा हा नव्हे. खरा प्रश्न असा आहे कीं जड पदार्थ आणि जीव यांच्यांत गुणात्मक भेद नाहीं असें म्हटल्यानें जीव एकदम जड ठरतो का, किंवा जड पदार्थ एकदम जिवंत ठरतो कां ? जड पदार्थांचा जीवामध्यें विकास झाला आहे असें मानल्यामुळें जीवाचे नियम हे निराळे असूंच शकत नाहींत असें सिद्ध होत नाहीं. धर्माचा विकास जादूटोण्यांतून आणि नरबळीपासून झाला आहे म्हणून जादूटोण्यापासून आणि नरबळीपासून धर्माचीं तत्त्वें निराळीं असूं शकत नाहींत असें ठरत नाहीं. एकाद्या गोष्टीचा विकास होतो याचाच अर्थ असा





कीं त्यांच्यांतील गुणधर्म क्रमानें बदलत असतात. अर्थात् त्याबरोबर त्याचे नियमहि बदलतात. याचें एक सोपें उदाहरण द्यावयाचें झाल्यास हैड्रोजन आणि ऑक्सीजन यांच्या संयोगामुळें पाणी निर्माण होतें. पाण्याचे गुणधर्म त्यांतील घटक वायूहून अगदी भिन्न असून त्याचे नियमहि भिन्न आहेत. पाण्याचा प्रवाही गुणधर्म त्याच्या दोन्ही घटक वायूमध्यें आढळून येत नाही. म्हणून पाणी निराळा पदार्थ आहे असें व्यावहारिक दृष्टीनें समजायला कांहींच हरकत नाहीं. फरक एवढाच कीं पाण्याचा विकास तेथेंच थांबला आहे. उलट जीवाचा विकास पूर्णत्वास पोहोंचला आहे.[७] या दृष्टीनें विचार केला तर यंत्रवादी आणि नीतिवादी लोक एकाच ढालीच्या दोन बाजूसाठीं भांडत आहेत असें म्हटलें पाहिजे. म्हणून रसायनशास्त्रज्ञांच्या किंवा यंत्रशास्त्रज्ञांच्या जीवशास्त्रांतील सिद्धांतामुळें नीति आणि धर्मशास्त्रज्ञांनीं घाबरून जाणें हें गतकालीन डिनोसॉरसारख्या राक्षसी प्राण्यांना प्रवास करतांना हल्लीच्या माणसानें घाबरण्यासारखेंच आहे !

जीवाचा वैज्ञानिक अर्थ

जीव हें एक गूढ तत्त्व असून त्याचे नियम गूढ आहेत असें मानल्यानें जीवाचा प्रश्न सुटत नाहीं. पण तो जड पदार्थाचाच पण वैशिष्ट्यपूर्ण आविष्कार आहे असें मानल्यास मात्र त्यावर पुष्कळ प्रकाश पडतो हें जीवशास्त्रांतील प्रगतीनें सिद्ध झालें आहे. मात्र येथें हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं जीव हा जड पदार्थाचाच आविष्कार आहे असें म्हटल्यानें जड पदार्थाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध होत नाहीं कीं जीवाला गौणत्व येत नाहीं. याविषयीं पुष्कळ गैरसमजुती पसरल्या असून तत्त्वज्ञानांत जडवाद आणि अध्यात्मवाद, असे त्याविषयीं वाद मांजले आहेत. पण शास्त्रज्ञाच्या कार्यावर त्याचा कांहींच परिणाम होत नसल्यामुळें तत्वज्ञांचा हा एकप्रकारचा 'तात्त्विक जातीयवाद' आहे असें समजून शास्त्रज्ञ त्याची विशेष फिकीर करणार नाहीं.

पण ही गैरसमजुत जड आणि चेतन वस्तूमध्यें गुणात्मक (absolute) फरक आहे असें मानल्यामुळें निर्माण झाली आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे पण वर आपण पाहिलेंच आहे कीं असें मानायला कांहीच आधार नाहीं. या दृष्टीनें जीवाची वैज्ञानिक व्याख्या "जीव म्हणजे जड पदार्थाचेंच पण वैशिष्ट्यपूर्ण, अधिक गुंतागुंतीचें आणि उच्च कोटीला पोंचलेलें एक प्रकारचें चलनवलन आहे." असें करतां येईल.[९] याच कारणासाठीं सजीव आणि निर्जीव पदार्थामधील सीमारेषा ठरविणें अशक्य आहे. कारण चलनवलन हें जसें जड वस्तूंचें तसेंच जिवंत वस्तूंचें लक्षण आहे असें समजल्यास या चलनवलनाच्या तीव्रते,–(degree) मध्यें भेद करतां आला तरी अमक्या ठिकाणीं या चलनवलनाचें

---

७. येथें पाणी केवळ उपमा म्हणून घेतलें असलें तरी तो सिद्धांताचाच एक भाग आहे असें समजावें. कारण पाण्याची कार्बनशीं रासायनिक ओढ (chemical affinity) असून कार्बनशी त्याचा स्वाभाविक संयोग झाल्यामुळेंच पुढें जीवाची निर्मिती शक्य झाली आहे. या दृष्टीनें पाण्याचा विकास तेथेंच थांबला आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. जीवाच्या विकासाचा क्रम असा : वायु –– पाणी –– कोलॉइड् — प्रोटोप्लॅझम––जीव.

८. पण हा दृष्टिकोन शरीर व मानवी जीवशास्त्रा- (Physiology and Human Biology) संबंधानें कितपत बरोबर आहे याविषयीं शंका आहे.

९. Life is a special, very complex, and perfect form of motion of matter." (A. Oparin).

जीवांत रूपांतर होतें असें म्हणतां येणार नाहीं. या संदर्भात लिनीअस् या प्रसिद्ध स्वीडिश जीवशास्त्रज्ञाची "दगड वाढतात, वनस्पति वाढतात आणि जगतात; प्राणी वाढतात, जगतात आणि जाणतात." ही उक्ति किती सार्थ आहे हें कळून येतें. [१०]

पण जड वस्तूपासून जीवाचा विकास झाला आहे हें धार्मिक लोक मान्य करणार नाहींत. हे लोक या गोष्टी तर्काला पटत नाहींत, अशा गोष्टींवर विश्वास बसणें अशक्य आहे, असें कांही तरी सांगून हे प्रश्न टाळतात, वादासाठीं हें खरें आहे असें समजून चाललें तरी वैज्ञानिक सत्य हें तर्काला पटणारें आणि विश्वास बसणारें असेंच असलें पाहिजे असा आग्रह धरणें चुकीचें आहे. विश्वास न बसणाऱ्या आणि तर्काला न पटणाऱ्या अशा कित्येक गोष्टी शास्त्रज्ञांना मान्य कराव्या लागल्या आहेत. उदाहरणार्थ अगदी परवापर्यंत वायु हा घन पदार्थाहून अगदींच भिन्न आहे असें शास्त्रज्ञ मानत होते. पण कांही ताऱ्यामध्यें (उदा. शर्मिष्ठा तारकापुंजांतील तारा) वायु इतका 'घन' असल्याचा आढळला आहे कीं, त्याच्या सुपारीएवढ्या भागाचें वजन पन्नास टन भरेल! म्हणजे या ताऱ्यांतील पदार्थापासून बनविलेली सुपारी उचलायला क्रेनच हवा! अशा गोष्टीवर विश्वास ठेवणें अशक्य आहे. पण याहि पलिकडे जाऊन शास्त्रज्ञ असें सांगतात कीं, या प्रचंड वजनाचा हा पदार्थ घन नसून 'वायु' आहे! आपल्या व्यावहारिक कल्पना आणि तर्क नेहमीच बरोबर असतात असा आग्रह धरणें याच कारणासाठीं चुकीचें आहे.

विज्ञान, नीति आणि धर्म

जीव हा परमेश्वरानें निर्माण केला आहे असें एक धर्माचें तत्त्व असून मनुष्याच्या श्रेष्ठत्वाचें तें एक लक्षण आहे असें धार्मिक लोक समजतात. विशेषतः खिश्चन धर्मामध्यें ही कल्पना प्रामुख्यानें आढळून येते, वास्तविकरीत्या माणसानें स्वतःचीच पाठ थोपटून घेण्याची ही एक पद्धत असून तिला धर्म हें गोंडस नांव दिल्यानें मूळ वस्तुस्थिति लपून राहात नाहीं. मनुष्याच्या या खोट्या अहंकाराला कोपर्निकस, डार्विन आणि फ्रॉइड या थोर शास्त्रज्ञानीं जोराचे धक्के दिले असले तरी तो अजून पूर्णपणें जागा झाला आहे असें वाटत नाहीं.

यु नोयु या फ्रेंच लेखकाच्या एकेकाळीं गाजलेल्या Human Destiny या पुस्तकाचा या दृष्टीने येथें उल्लेख करतां येईल. जड वस्तूपासून जीव हा देवाने किंवा इतर मानवातीत कर्त्या-(Supernatural agency) नें हस्तक्षेप केल्याखेरीज निर्माण होणेंच शक्य नाहीं हें सिद्ध करण्यासाठीं या लेखकानें बरीच यातायात केली आहे. त्यासाठीं त्याने विज्ञानाच्या आधारभूत अशा संभवनीयतेच्या नियमा- (The Law of Probability) चा अवलंब केला आहे. (आणि अशा रीतीनें शास्त्रज्ञांचे दात त्यांच्याच घशांत घालण्याचा आनंद उपभोगिला आहे!) वास्तविकरीत्या त्यानें त्यासाठीं एवढी यातायात करावयास नको होती. कारण शास्त्रज्ञांना अजून कृत्रिमपणें जीव तयार करणें शक्य झालेलें नाहीं. पण उद्या तें शक्य झालें तर मात्र या लेखकाची मोठीच केविलवाणी स्थिति होईल! कारण त्यामुळें संभवनीयतेचा नियम कांहीं खोटा ठरणार नाहीं. उलट तो जीवाला लागू करण्यामध्यें मात्र या लेखकानें घोडचूक केली असें सिद्ध होईल आणि अशा रीतीनें त्याचेंच हसें होईल, तेव्हां हा खटाटोप करण्याऐवजीं शास्त्रज्ञांना जोपर्यंत कृत्रिमपणें जीव निर्माण करणें शक्य नाहीं तोपर्यंत तरी तो परमेश्वरानें निर्माण केला असें समजायला हरकत नाहीं असा

१०. "Stones grow; Plants grow and live; Animals grow, live and feel."
— (Linnaus).

व्यावहारिक युक्तिवाद करून स्वतःचें 'धार्मिक समाधान' करून घेतलें असतें तर अधिक बरें झालें असतें असें वाटतें!

विज्ञानांतील प्रगतीमुळें धर्मातील पुष्कळच अंधश्रद्धा नाहींशा झाल्या आहेत. पण धार्मिक लोक त्यामुळें शहाणे होण्याऐवजी आपला पराभव झाला असें समजतात हें मोठेंच दुर्दैव होय. विज्ञान हा धर्माचा शत्रू आहे अशी चुकीची व धर्मालाच घातुक अशी कल्पना त्यांच्यात रूढ पावलेली दिसते. पण विज्ञानाचा असा एकीकडे दुःस्वास करीत असतानाच दुसरीकडे त्यांतील कांही कल्पना आपणाला उपकारक आहेत असें आढळून येतांच वापरण्याची सुद्धां वृत्ति त्यांच्यामध्यें दिसून येते.[११] उदाहरणार्थ उपरोक्त लेखकाने निर्जीव पदार्थापासून जीव जन्मू शकतो हें विज्ञानाचें म्हणणें एकीकडे अमान्य करीत असतांनाच दुसरीकडे डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाचा सिद्धांत मात्र मान्य केला आहे. याचें कारण प्राथमिक जीवापासून मनुष्याचा विकास व्हावा असा परमेश्वराचा उद्देश आहे (telefinalism) या आपल्या धार्मिक कल्पनेला पोषक आहे म्हणून होय! या दृष्टीनें उष्णताचलनशास्त्राच्या दुसऱ्या नियमा- (Second Law of Thermodynamics) च्या आधारावर देवाचें अस्तित्व 'सिद्ध' करू पाहणाऱ्या कांहीं जणांच्या प्रयत्नाचा येथें उल्लेख करतां येईल. धर्माचा खरा शत्रु विज्ञान नसून असा हास्यास्पद प्रयत्न करणारे 'धार्मिक' लोकच होत? विज्ञानाचा नियम उद्या खोटा ठरला (आणि तशी अवस्था उष्णताचलनशास्त्राच्या पहिल्या नियमाच्या बाबतीत एकदां प्रत्यक्ष निर्माण झाली होती!) तर त्यांचा देवहि त्याबरोबर खोटा ठरणार आहे काय?

आपल्या धार्मिक कल्पनेला वैज्ञानिक पुराव्याची गरज भासावी हेंच आपल्या भावनेच्या अपरिपक्वतेचें व अपूर्णतेचें चिन्ह आहे असें समजून त्यांनीं स्वतःचेंच आत्मपरीक्षण करावयास पाहिजे. स्वतंत्र प्रयत्नानें त्यांनीं चिरस्थायी अशा अधिष्ठानावर आपली धार्मिक श्रद्धा आधारली तरच धर्माचा तरणोपाय आहे, नाहीं तर नाहीं हें स्पष्ट आहे.

---

११. या मोहाला दुर्दैवानें मोठमोठे शास्त्रज्ञसुद्धां बळी पडले आहेत. उदाहरणार्थ, सर ए. एस्. एडिंग्टन यानीं भौतविज्ञानांतील अनिश्चिततेच्या तत्त्वा- (Indeterminacy Principle) पासून नैतिक स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला होता. 'होता' म्हणण्याचें कारण त्यानीं आपली चूक नंतर दुरुस्त केली. उदा. ते म्हणतात: "I repudiate the idea of proving the distinctive beliefs of religion either from the data of physical science or by the methods of physical science."

श्री. दि. मा. खैरकर

अंतर्दृष्टि व तिचें सत्यशोधनांतील स्थान

शास्त्रांच्या वाढीमुळें संपूर्ण विश्वाचें ज्ञान प्राप्त होईल व माणसाचे सर्व प्रश्न बुद्धीनें सुटूं शकतील असा अनेक बुद्धिवाद्यांचा समज आहे. पण आधुनिक शस्त्रास्त्र व भीषण संहारक युद्धें यांच्या वाढत्या भीतीमुळें आतां लोकांना केवळ बुद्धिवाद मान्य होईल असें वाटत नाही. केवळ बुद्धीनें जीवनाचे प्रश्न सुटूं शकणार नाहीत असें जगांतील अनेक विचारवंतांनींहि मान्य केलें आहे. महात्मा गांधी व बर्गसन बुद्धीवर भर देणारे नव्हते हें सर्वश्रुतच आहे. मनुष्य केवळ बुद्धीनें काम करूं लागला म्हणजे तो फक्त स्वतःच्या स्वार्थापुरतेंच पाहातो असें गांधीजी म्हणत. बुद्धीमुळें जीवनांतील अंतिम सत्याचा शोध लागू शकत नाही असें उपनिषदें म्हणतात व एडिंग्टनसारखे आधुनिक शास्त्रज्ञहि तेंच म्हणतात. वुईल्यम जेम्स यांनाहि असाच अनुभव आला. व सरतेशेवटीं त्यांना तर्कास फाटा द्यावा लागला. तर्काचा कोणताच उपयोग नाही असें नाहीं " तर्काचा मानवी जीवनांत अक्षय उपयोग आहे पण त्याचा उपयोग सत्याची तात्त्विक ओळख करून देणें हा नव्हे. सत्यजीवन तर्काच्या पलीकडचें आहे तें तर्कावरून वाहात जातें व त्यास वेष्टून टाकतें " असें ते म्हणतात, केवळ तर्कानें एखादा दृष्टिकोन बरोबर आहे किंवा चूक आहे हें निश्चितपणें सांगतां येत नाहीं. केवळ तर्क मानवी प्रश्न सोडविण्यास अपुरा पडतो म्हणून आधुनिक विचारवंत एखादें मत बरोबर आहे किंवा चूक आहे हें निश्चित करण्याच्या भरीस पडत नाहीत तर तें मत जीवनाचें पोषण व संवर्धन करणारें आहे किंवा नाही एवढेंच पाहातात. ते जीवनाचा कोणताहि दृष्टिकोन ग्राह्य मानून सुरुवात करतात. जीवनास आवश्यक अशा कांहीं गोष्टींचा विचार करतात व त्या अचूक व वस्तुनिष्ठ आहत असा निर्वाळा देतात. अशा परिस्थितींत तत्त्वज्ञान केवळ मानवी आशा व भीति यांच्या अनुषंगानें निर्माण केलेला कल्पनांचा पसारा होऊन बसतें असें राधाकृष्णन् यांनीं म्हटलें आहे.

आपण जर आपल्या विचाराचें परीक्षण केलें तर बुद्धीच्या दुबळेपणाचा आपल्यालाहि प्रत्यय आल्यावाचून राहाणार नाही. अनेकदां आपण जीवनाच्या एखाद्या प्रश्नासंबंधी विचार करूं लागलों असतां असा क्षण येतो की, त्या प्रश्नाचें उत्तर शोधण्यासाठीं उपयुक्त असणारें आपलें ज्ञान व पूर्वानुभव उपयोगी पडत नाहीत. अशा वेळीं मन अनेक प्रकारच्या कल्पनातरंगांत गुंग होतें. तरीपण आपल्या समोरील प्रश्नाबद्दल योग्य निर्णय घेतला असें मनाचें समाधान होत नाही. अशा वेळीं बहुतकरून आपण त्या मुद्द्यासंबंधीं चुकीच्या कल्पना मनाशीं बाळगतो. अशा वळीं आपण घेतलेला निर्णयहि चुकीचा असतो. दुसऱ्या माणसानें वेगळया दृष्टिकोनांतून त्याच मुद्द्यावर घेतलेल्या निर्णयापेक्षां आपला निर्णय भिन्न असला तर त्यांत आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाही.

मानवी प्रश्न केवळ बुद्धीच्या साह्यानें सोडवतां येत नाही ही गोष्ट ज्याला पटली आहे असे लोक अनेकदां जीवनांत श्रद्धेचा आश्रय घ्यावा अशी शिफारस करतात. श्रद्धेचा अनेक प्रकारें अर्थ करतां येतो पण साधारणपणें असें म्हणतां येईल की, ज्या ज्या वेळीं एखादा विश्वास आपल्या बुद्धीस पटेल असा असतो त्यावेळीं त्याला श्रद्धा म्हणावें. पण अशी श्रद्धा जास्त विचारापुढें किंवा जीवनासबंधी जास्त माहिती (facts) उपलब्ध झाल्याबरोबर लयास जाते. एखाद्या माणसास एखाद्या गोष्टीचा अनुभव आला असतां तो विश्वासार्ह आहे असें मानून त्याच्या मतावर विश्वास टाकणें ह्यासहि श्रद्धा बाळगणें असें म्हणतात. अशा प्रकारची श्रद्धा बाळगणारांनीं आपण स्वतः आपल्या अनुभवावर अवलंबून राहाण्याऐवजीं दुसऱ्याच्या अनुभवावर कां अवलंबून राहावें व त्या दुसऱ्या माणसाचा अनुभव सत्य आहे असें कां गृहीत धरावें ह्याचा स्वतःच विचार केला पाहिजे. अशा कोणत्याहि वेळीं वागण्याची योग्य रीत हीच होईल कीं कोणताहि विश्वास खराच आहे अशी ठाम समजूत करून न घेतां त्या विश्वासास एक सिद्धान्त म्हणून समजावें व

अनुक्रमणिका

त्यानुसार आचरण करीत असतां तो कितपत खरा आहे किंवा खोटा आहे हें जेथें शक्य आहे तेथें प्रत्यक्ष अनुभवानें तपासावें. विज्ञानाचा एखादा सिद्धान्त खरा ठरण्यापूर्वी आपण त्याला केवळ सिद्धान्त म्हणूनच मानतों व त्यास तपासून पाहातों. त्याचप्रमाणें प्रत्येक मनुष्य आपला प्रत्येक विश्वास प्रत्यक्ष कृतीनें तपासूं लागला तरच तो डोळस जीवन जगतो असें आपण म्हणूं शकूं.

आपल्या विश्वासाचें परीक्षण – आपण कितपत करूं शकतो ?

पण ही गोष्ट इतकी साधी नाही व एखादा मनुष्य आपले विश्वास स्वतःच तपासूं लागला तर त्यास सत्याचा शोध लागेलच असें नाही. वैज्ञानिक जगानें विज्ञानाचा सिद्धान्त प्रयोगानें सिद्ध करता आला तर शास्त्रीय सत्याचा शोध लागला असें आपणांस म्हणतां येतें. पण हाच नियम जीवनाच्या अनेक प्रश्नाच्या बाबतींत खरा ठरत नाही. कारण अनेकदा एखाद्या वचनावर ठेवलेली श्रद्धाच तें वचन खरें आहे अशी मनाची समजूत करून देण्यास कारणीभूत होते. स्वयं-सूचनेचा वापर करणाऱ्या लोकांस कांहीसा याचप्रकारचा अनुभव येतो. एखादें तत्त्व खरें आहे अशी कोणाची श्रद्धा जडली तर त्याचें मन कळत वा नकळत त्या तत्त्वाची यथार्थता सिद्ध करणारे अनेक पुरावे शोधण्यांत गुंग असतें व त्या नियमाविरुद्ध जें जें कांही आढळेल त्याकडे पाहाण्याची मनाची तयारीच नसते. त्यामुळें त्याच्याकडे दुर्लक्ष होतें. एखादा मनुष्य कोणताहि रोग नसतांना वैद्यकशास्त्राचीं पुस्तकें वाचतो व एखाद्या रोगाच्या वर्णनानें इतका आकर्षित होतो कीं, त्या रोगाचीं सर्व लक्षणें आपल्यामध्यें आहेत असा त्यास भास होऊन पुढें खरोखरच तो त्या रोगानें ग्रस्त होतो. अशीं अनेक उदाहरणें दाखवितां येतील, राजकीय निवडणुकीमध्यें जो उमेदवार निवडून येण्याची शाश्वति नसतांनाहि आपण निवडून येऊं असा विश्वास इतराच्या मनांत निर्माण करतो तो निवडून येण्याचा जास्त संभव असतो–अशा वेळीं माणसें स्वयंसूचनेनें वागतात. धार्मिक विश्वासाच्या बाबतींतहि असेंच होतें. मनुष्य शतकानुशतकें एखादा चुकीचा विश्वास खरा आहे असें समजून चालतो, त्यांत समाधान मानतो. तो विश्वास चुकीचा आहे हें सिद्ध करून दाखविण्याची कोणीं तयारी दाखविली तरी तिकडे लक्ष देण्याची त्याच्या मनाची तयारी नसते.

शास्त्रीय सिद्धान्त तपासतांना मनुष्य वस्तुनिष्ठ दृष्टि ठेवूं शकतो तशी दृष्टि तो राजकीय, सामाजिक किंवा धार्मिक सिद्धान्त तपासतांना ठेवूं शकत नाहीं. शास्त्रीय सत्यें शोधतांना किंवा पूर्वीच्या सिद्धान्ताचें परीक्षण करतांना मनुष्य कांही प्रमाणांत अगोदरच लागलेल्या सिद्धान्ताचा वापर करीत असला तरी तो वस्तुनिष्ठ दृष्टि ठेवत असतो पण समाजशास्त्रीय सिद्धान्त तपासतांना अशी दृष्टि ठेवणें त्यास साधत नाही. तो कोणताहि सिद्धान्त आपल्या जुन्या कल्पनांच्या साह्यानें तपासत असतो. त्याचा पूर्वीचा दृष्टिकोन कायमच असतो.

तथापि कोणताहि सिद्धान्त व्यवहारांत उपयोगी पडतो म्हणून तो खरा आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. सायन्सच्या सिद्धान्ताच्या बाबतींतहि म्हणतां यावयाचें नाहीं. कित्येक वेळां दोन निरनिराळ्या सिद्धान्ताचे व्यवहारांतील परिणाम एकसारखेच आढळून येतात पण म्हणून ते दोन्ही सिद्धान्त खरे आहेत असें मुळींच म्हणतां यावयाचें नाहीं. एखादा सिद्धान्त प्रयोगाने खरा आहे असें आपणांस आढळून आलें तर तो ज्या परिस्थितींत खरा आहे असें सिद्ध झालें त्याच परिस्थितींत तो खरा आहे असें म्हणावें. तो सर्वच परिस्थितींत खरा आहे असें आपणास मुळींच म्हणतां येणार नाहीं.

म्हणून एखाद्या श्रद्धावान माणसानें आपणांस सत्य आकलन होत नाहीं व जीवनाच्या संघर्षांत आधार तर हवा म्हणून आपण श्रद्धा ठेवतो असें प्रामाणिक-पणें म्हटलें तर त्यास विशेष दोष देतां येणार नाहीं. अशा परिस्थितींत त्याची श्रद्धा त्याच्या दुर्बलतेचें द्योतक ठरतें. पण ही गोष्ट स्पष्टपणें मान्य न करतां जर एखादा मनुष्य श्रद्धेनें सत्यान्वेषण करतां येतें असें म्हणूं लागला तर तें त्याचें म्हणणें अप्रामाणिकपणाचें होईल. जे लोक श्रद्धेंत राहून जीवनांत समाधान प्राप्त करावें या मताचे आहेत. त्यांच्याबद्दल फार तर तें भ्रमांत राहूं इच्छितात एवढेंच आपण म्हणूं शकतों. पण जे अशा प्रकारच्या गुंगीत राहूं इच्छित नाहींत व जीवनाविषयीच्या सत्याचा शोध ज्यांना करावयाचा





आहे. त्यांनीं श्रद्धेनें आपले प्रश्न आमूलाग्र सुटूं शकत नाहींत हें पूर्णपणें ओळखलें पाहिजे.

अंतर्दृष्टीचें साहाय्य

आपले प्रश्न श्रद्धेनें सुटूं शकत नाहीं. श्रद्धेनें फार-तर तात्पुरतें समाधान प्राप्त करता येईल. हें आपणांस नेहमीं आढळून येतें म्हणून श्रद्धावान माणसेंहि बुद्धीचा आश्रय घेतातच. म्हणून केवळ बुद्धीनें आपले प्रश्न सोडवतां येतील काय हें आपण आतां पाहिलें पाहिजें. साधारणपणें विज्ञानाच्या क्षेत्रांतील प्रश्न सोडवण्यासाठीं बुद्धीचा उपयोग करण्यांत येतो. विज्ञानाच्या क्षेत्रांत आपलें जें कांहीं पूर्व ज्ञान अगोदरच प्राप्त झालें आहे त्याच्या आधारानें आपण आपल्या समोरील प्रश्नाचें उत्तर शोधत असतों. अशा वेळीं आपल्या समोरील प्रश्न आपल्या पूर्वज्ञानाच्या आधारें जर पूर्णपणें सोडवतां आला तर तो केवळ बुद्धीच्या साहाय्यानें सोडवला असें आपणांस म्हणतां येईल. पण अनेकदां असें घडत नाहीं. अशा वेळीं आपल्या समोरील प्रश्न आपल्या पूर्वसंचित ज्ञानाच्या प्रकाशानें न्याहाळल्यानंतर त्या ज्ञानाच्या साहाय्यानें आपला प्रश्न सोडवतां आला नाहीं म्हणजे आपली निराशा होते. त्या निराशेच्या व अगतिकतेच्या स्थितींत आपण कांहीं काळ असतो. तों अनायासें विस्मयकारक रीतीनें एखादी वीज चमकल्याप्रमाणें आपल्या मनाच्या खोल गाभाऱ्यांतून त्या प्रश्नाचें उत्तर आपणांस आल्यासारखें वाटतें. अशा वेळीं ह्या प्रश्नाचें उत्तर बुद्धीच्या पलिकडील भागाकडून मिळतें. तें अंतर्दृष्टीनें मिळालेलें असतें.

नित्याच्या व्यवहारांत आपण बुद्धीचा वापर निरपेक्षपणें न करतां स्वसंरक्षणाच्या हेतूनें करीत असतो. विज्ञानाच्या क्षेत्रांत मात्र मनुष्य आपल्या वैयक्तिक भावनांस बाजूस सारून बुद्धीचा निरपेक्षपणें वापर करतो. म्हणून बुद्धीनें विज्ञानाच्या क्षेत्रांत लावलेले शोध वैज्ञानिक सत्याला धरून असतात असें म्हणावयास हरकत नाहीं. जीवनाच्या इतर क्षेत्रांत बुद्धीनें घेतलेले निर्णय वैयक्तिक आवडीनिवडीमुळें दूषित झालेले असतात. मात्र ज्यावेळीं मनुष्य निरपेक्षपणें आपले सर्व पूर्वग्रह बाजूस ठेवून, आपलें मन शांत ठेवून, कोणताहि तात्काळ निर्णय न घेतां आपल्या समोरील प्रश्न न्याहाळू लागतो त्यावेळीं त्यानें घेतलेला निर्णय सत्यास धरून असणें शक्य आहे असें आपणांस म्हणतां येईल. अशा स्थितींत ज्यावेळीं विचाराची शृंखला लय पावते तेथें अंतर्दृष्टीचें कार्य सुरू होतें. व अशा रीतीनें सत्य प्रतीत होतें. अंतर्दृष्टीनें सत्यप्रतीति झाली म्हणजे आपले भूतकालांतील स्वसंरक्षणाच्या किंवा चुकीच्या दुराग्रहामुळें आधारलेले अनुभव लयास जातात.

आपल्या बुद्धीच्या परिसरांत तिच्याभोंवतीं वलयाप्रमाणें प्रज्वलित राहाणारी व दूर काळोखांत विलीन होणारी शक्ति म्हणजे अंतर्दृष्टि होय. जेथें बुद्धीचें कार्य संपतें तेथें अंतर्दृष्टीचें कार्य सुरू होतें. बुद्धि आपली क्रिया वस्तुवर केंद्रित करते तर अंतर्दृष्टि वस्तूच्या पृष्ठभागाच्या आंत शिरकाव करते. जेथे आपली बुद्धि कुंठित होते तेथें कोणत्याहि विश्वासाच्या किंवा श्रद्धेच्या आहारीं न जातां आपल्या अंतर्दृष्टीनेंच साहाय्य घेतलें पाहिजे. व स्वतःस विचारापलीकडे उचलून नेण्यास तिच्यापासून प्रेरणा मिळविली पाहिजे. जीवनाचें सत्य ज्ञान प्राप्त करण्यासाठीं जीवनानें उत्क्रांतिपथांत ज्या कल्पना मागें टाकल्या आहेत त्यांचा संग्रह करून भागणार नाहीं. यासाठीं जीवनासंबंधींच्या पूर्वीच्या कल्पना सोडून दिल्या तरच नवीन सत्याचें दर्शन घडूं शकतें. आपले विचार भूतकालांतील स्मृति व अनुभव यांनीं बनलेले असतात. यामुळें जीवनाचें निरपेक्षपणें परीक्षण करण्याच्या क्रियेंत व्यत्यय आणतात. म्हणून, कोणताहि प्रश्न सोडवतांना आपण पूर्वीचे विचार त्यागून जीवनाचें जितकें प्रत्यक्ष दर्शन घेऊं तितक्या जास्त प्रमाणांत आपणांस जीवनाचें सत्यज्ञान प्राप्त होईल.

दुर्दैवानें अंतर्दृष्टिसंबंधानें बऱ्याच विचारवंताच्या कल्पना सुस्पष्ट नाहींत. बर्गसननें अंतर्दृष्टीसाठीं सहज प्रवृत्ति हा शब्द वापरला आहे. तो कांहीसा दिशाभूल करणारा आहे. कारण सहजप्रवृत्ति या शब्दाशी आत्मसंरक्षणाची कल्पना चिकटलेली आहे. व अंतर्दृष्टीनें आत्मसंरक्षणाचें धोरण नसतें, शिवाय अंतर्दृष्टि भौतिक शोधाच्या क्रियेनें कार्य करीत नाहीं असें बर्गसननें म्हटलें आहे तेंहि तंतोतंत बरोबर नाहीं. थोर शास्त्रज्ञ शास्त्रीय सत्याच्या संशोधनांत अंतर्दृष्टीचा वापर करीत





असतात. पण आपल्या मनांत सहज रीतीनें आलेला विचार आपल्या अंतर्दृष्टीचा द्योतक आहे असें कोणी समजूं नये. अनेकदां आपल्या सुप्त इच्छा आपणांस ज्या प्रेरणा देतात त्यासच आपण चुकीनें अंतर्दृष्टि असें म्हणतों. अंतर्दृष्टींत आपल्या वैयक्तिक इच्छांचा किंवा स्वसंरक्षणाधिष्ठित सहजप्रवृत्तीचा संबंध नसतो. अंतर्दृष्टि ही सत्याचा अनुभव देण्याचें साधन आहे. ती ज्यावेळीं भौतिक वस्तूंच्या अंतर्गत कार्य करते त्यावेळीं शास्त्रीय सत्य उदयास येतें. ती ज्यावेळीं संपूर्ण मानवी जीवनाच्या अंतर्गत कार्य करते त्यावेळीं सर्व-स्पर्शी सत्य उदयास येतें.

विज्ञानाच्या क्षेत्राचा विचार केला असतां असें दिसून येतें कीं, त्याचा आरंभ जगाविषयीच्या कांहीं गृहीत कृत्यापासून होतो. शास्त्रज्ञ या गृहीत कृत्याच्या आधारें कांहीं निर्णय घेतो व त्यानंतरचा निर्णय आपल्या पूर्वीच्या निर्णयाचा आधार घेऊन घेतो. अशा रीतीनें अनेक निष्कर्ष एकमेकांशीं निगडित झालेले असतात त्या निष्कर्षांची श्रृंखला तयार होते. या श्रृंखलेंत एक कल्पना दुसऱ्या कल्पनेशी जोडण्याचें कार्य बुद्धीचें असतें. यामुळें विज्ञानाचे शोध बुद्धीनें लागतात असें म्हणण्याचा प्रघात पडला आहे पण हेंहि तंतोतंत बरोबर नाही. कारण शास्त्रज्ञ बुद्धीने कार्य करीत असतां ज्यावेळीं जाणिवेच्या पातळीवर एखाद्या प्रश्नाचें उत्तर मिळत नाही व बुद्धीची गति कुंठित होते त्यावेळीं अनेकदां जाणिवेच्या वरच्या पातळीवरून अंतर्दृष्टीनेंहि तो आपल्या प्रश्नाचें उत्तर मिळवत असतो. अशा वेळीं त्यानें मिळविलेलें उत्तर केवळ त्याच्या भूतकाळांतील ज्ञानावर आधारित नसतें. तो कांहीं काळपर्यंत विचार करतो व नंतर एकप्रकारें उड्डाण घेऊन आपल्या प्रश्नाचें उत्तर मिळवतो. जेथें विचाराची गति कुंठित होते तेथेंच अंतर्दृष्टीचें कार्य सुरू होतें.

ज्यावेळीं अंतर्दृष्टि सर्वत्र सत्य शोधण्याचें कार्य करते त्यावेळीं बर्गसननें म्हटल्याप्रमाणें ती बुद्धीच्या कार्याच्या विरुद्ध दिशेनें कार्य करीत असते. बुद्धि कल्पनांने कार्य करते व तिचें कार्य आपल्या इच्छा व भूतकालीन स्मृति यांनीं नियत केलेल्या दिशेनें धाव घेण्याचें असतें. अंतर्दृष्टि याच्या विरुद्ध दिशेनें कार्य करून आपल्या स्मृति व कल्पना यांचें आवरण दूर लोटून आपणांस जणुं सत्याशीं एकरूप करण्याचें कार्य करते. आपली जागृति विरघळून टाकून सत्यस्वरूपाचें ज्ञान देते. माणसानें आपल्या कल्पनाशक्तीनें जे सिद्धान्त निर्माण केले असतील व जे विश्वास उराशी बाळगले असतील त्यांचा लय करून सत्याची ओळख करून देणारें तें साधन आहे. अंतर्दृष्टिमुळें प्राप्त होणारें ज्ञान स्वतःच्या अनुभवाचें असल्यामुळें तें बरोबर आहे किंवा चूक आहे हें तपासण्यास दुसऱ्याच्या प्रमाणाची जरूर नसते.

अंतर्दृष्टीचा प्रत्यक्ष अनुभव येण्यास आपली बुद्धि आपले प्रश्न सोडविण्यास लंगडी पडते याचा प्रत्यक्ष अनुभव आला पाहिजे. ज्याचें मन ज्ञानाच्या ओझ्यानें दडपलेलें आहे व बुद्धीची मर्यादा ज्यानें ओळखली नाही, त्याला अंतर्दृष्टीचा प्रत्यय येणें कठीण आहे. आपलें संचित ज्ञान आपले प्रश्न सोडविण्यास असमर्थ आहे असा ज्यास अनुभव येतो तो मनुष्य अंतर्दृष्टीच्या प्रांतांत प्रवेश करूं शकतो.

पुस्तक-परामर्श –

नवें नवनीत संपादक : श्री. ज. शा. देशपांडे, बी. ए., एम. एस्सी. प्रकाशक : शकुंतला मोडक. लोकसाहित्य, शिवाजी पार्क मुंबई २८, किंमत १० रुपये.

श्री. ज. शा. देशपांडे यांनीं संपादित केलेल्या 'नवें नवनीत' या ग्रंथांत सुमारें बाराव्या शतकापासून आधुनिक काळापर्यंत लिहिल्या गेलेल्या काव्यांतील निवडक उताऱ्यांचें संकलन केलेलें आहे. 'नवें नवनीत' या नांवावरूनच असें स्पष्ट दिसतें कीं, कै. परशुरामतात्या गोडबोले यांच्या नवनीताचा आदर्श संपादकांच्या डोळ्यांसमोर असावा. आणि परशुराम तात्यांच्या नवनीतांत अंतर्भूत न झालेल्या कांहीं प्राचीन कवींच्या कवितांचा व आधुनिक कवींच्या कवितांचा एकत्र संग्रह करण्याचा लेखकाचा मानस असावा. कै. परशुराम तात्यांच्या नवनीताची प्रा० अ. का. प्रियोळकर यांनीं संपादून वाढवलेली नवी आवृत्ति, प्रा० रा. श्री. जोग व कवि वि. वा. शिरवाडकर (कुसुमाग्रज) यांनीं संपादित केलेले 'काव्यवाहिनी' नांवाचे आधुनिक कवींच्या कवितांचे संग्रह आणि मुंबई मराठी साहित्य-संघानें १९२०–१९५० या कालखंडांतील कवींच्या प्रातिनिधिक कवितांचा प्रसिद्ध केलेला संग्रह हीं प्राति-निधिक पुस्तकें उपलब्ध असतांना, म्हणजेच बाराव्या शतकापासून आजपर्यंतच्या काळांतील काव्याचें नाणाव-लेल्या पंडितांनीं केलेलें संकलन उपलब्ध असतांना "नवें नवनीत" हा संग्रह प्रसिद्ध करून संपादकांनी विशेष काय साधल असा प्रश्न प्रथमतःच उपस्थित होतो. याला संपादकीय निवेदनांत संपादकांनीं असें उत्तर दिलें आहे कीं "हे संग्रह करतांना कवितांची निवड विशिष्ट दृष्टिकोन ठेवून केलेली नाहीं. जास्तींत जास्त कविता मिळवून नंतर त्यांचें संकलन करण्याचा पद्धतशीर यत्न केलेला दिसत नाहीं ... बरेचसे संग्रह शाळा-कॉलेजमध्यें अभ्यासक्रमांत लावण्याच्या व्यावहा-रिक हेतूनेंच केल्यामुळें वाङ्मयीन दृष्टि असावी तेवढी राहिली नाहीं." आणि म्हणून या उणीवा भरून काढून केवळ वाङ्मयीन दृष्टीनें हा संग्रह काढण्याचा प्रयत्न आपण केला आहे असें संपादकांनीं सांगितलें आहे. इतर संग्रहांविषयीं संपादकांनीं जीं वर दिलेलीं विधानें केलीं आहेत तीं केवळ अज्ञानमूलकच आहेत असें नव्हें तर वाङ्मयविषयक शुद्ध दृष्टि असलेल्या अनेक संपादकांना अन्याय करणारीं अशीं आहेत. कारण वरील संग्रह काढतांना विशेषतः काव्यवाहिनी व मराठी कविता १९२०–५० ह्या संग्रहांत वाङ्मयगुणावर स्थिर दृष्टि तर ठेवली गेलीच परंतु वाङ्मयीन काल-खंडाचें व कवीचें स्वतःचें वैशिष्टय त्यांत येईल या दृष्टीनें कसोशीनें काळजी घेतली गेली आहे. शाळा-कॉलेजसाठीं हीं पुस्तकें काढल्यानें वाङ्मयीन दृष्टि ठेवली गेली नाहीं हा आरोप अतिव्याप्त व म्हणून हास्योत्पादक ठरणारा आहे. उलट असें म्हणतां येईल कीं, हीं पुस्तकें शाळा–कॉलेजसाठीं निघालीं आहेत असें मान्य केलें तर त्यामुळेंच तीं अधिक वाङ्मयीन दृष्टिकोनांतून निघालीं आहेत असें म्हणावें लागेल. त्या संग्रहांत कांही उणीवा असतील पण श्री. देशपांडे मानतात त्या मात्र त्या नाहींत. शिवाय ज्या दृष्टिकोनाला महत्त्व देवून आपण हा संग्रह काढला आहे असें संपादक सांग-तात तो दृष्टिकोन या संकलनांत कितपत पाळला गेला आहे हा एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. तो पाळला गेला नसेल तर आपल्याला संकलनाविषयीं जिव्हाळ्यानें बोलतांना लेखकानें इतरांना उगाच बोल लावला आहे हें स्पष्ट होईल किंवा संपादकांची वाङ्मयविषयक कल्पना प्रस्थापित कल्पनेपेक्षां वेगळी आहे ह्याला उघड मान्यता द्यावी लागेल. संपादकांनीं या नव्या नवनीताच्या प्रारंभींच्या निवेदनांत काव्यविषयक जीं मतें मांडलीं आहेत त्यांच्या आधारें त्यांच्या वाङ्मय-दृष्टीचें सूक्ष्मत्व व अचूकत्व कोणासहि पारखून घेतां येईल. परंतु संकलनकारानें कोणती दृष्टि ठेवावयास हवी व त्या दृष्टीनें हें संकलन कसें झालें आहे हें पाहणें सर्वांत महत्त्वाचें ठरेल.

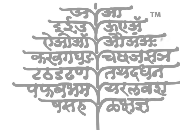
मराठी वाङ्मयांत काव्यसौंदर्य ठिकठिकाणीं विखुर-लेलें आहे व त्यांतील नामवंतांच्या काव्याचीं पानें कशींहि ओरबाडलीं तरी कांही सौंदर्य हातास लाग-ण्याचा संभव आहे. परंतु अशा संकलनास आदर्श संक-लन म्हणतां येणार नाहीं. संकलनकाराच्या दृष्टींत वाङ्मय इतिहासकाराची दृष्टि व वाङ्मय सौंदर्यशोधकाची दृष्टि यांचा समन्वय व्हावयास हवा. विशिष्ट कालखंडांतील वाङ्मयाच्या आशयाचें स्वरूप, त्याची निर्माण झालेली परंपरा, वाङ्मय रचनेचा निर्माण झालेला विशिष्ट आकार यांची सलगता तर संकलनांत दिसावयास हवीच परंतु





त्याच बरोबर कवीचें स्वतःचें जें बलस्थान असतें, जें वैशिष्ट्य असतें तेंहि त्याचवेळीं संकलनांत यावयास हवें. याच कारणानें वयक्तिक आवडीनिवडीला संकलनांत मर्यादा पडत असतात. या दृष्टीनें पाहिलें तर "नवें नवनीत" हें संकलन सदोष व कांहीं विभागांच्या बाबतींत अत्यंत निराशाजनक स्वरूपाचें आहे. वाङ्मय-दृष्टीनें व वाङ्मय-प्रकारांच्या दृष्टीनें पाहिलें तरी निराशाजनक आहे. तें कसें काय ? हें सांगण्याची जबाबदारी टाळतां यण्याजोगी नाहीं. तें असें —

कांहीं ठळक कवींच्या काव्याची निवड संपादकांनीं कशी केली आहे एवढें पाहिलें तरी पुरें आहे. श्री ज्ञानेश्वरांपासूनच या तपासणीचा प्रारंभ करतां येईल. ज्ञानेश्वरीचें लेखन विशिष्ट रचनासूत्र डोळ्यांपुढें ठेऊन ज्ञानेश्वरांनीं केलेलं आहे. गीताप्रमेयांत प्रवेश करण्यापूर्वी अध्यायाच्या प्रारंभीं काव्यात्म रीतीनें श्रोत्यांशीं अति लाघवी रीतीनें संभाषण करून ज्ञानदेव प्रतिपाद्य आशयाकडे कौशल्यानें वळतात. ज्ञानेश्वरांचा मराठीविषयींचा अभिमान व अन्य गुण या प्रारंभींच्या सलगींत व्यक्त होतात. परंतु मुख्यार्थाकडे श्रोत्यांना नेण्यासाठीं ज्ञानेश्वरांनीं ही योजना केलेली असते. ज्ञानेश्वरीचें सारसर्वस्व म्हणून या प्रारंभींच्या ओव्या घेतां येणार नाहींत. ज्ञानेश्वरींतल्या अध्यायाच्या शेवटीं येणाऱ्या ओव्यांतहि ज्ञानेश्वर श्रोत्यांशीं सलगी करीत पुढल्या अध्यायाकडे जाण्याची मनोभूमिका तयार करतात. जें अवधानपूर्वक श्रोत्यांनीं ऐकावें म्हणून ज्ञानेश्वर ग्रंथरचना करतात नेमकें तेंच सांगायला ज्ञानेश्वर प्रारंभ करणार तोंच संपादकांची कातर तेथें लागते. 'नवें नवनीत' या संकलनांतील ज्ञानेश्वरींतल्या उताऱ्यांतील शेवटच्या ओव्या पाहिल्या कीं याचें प्रत्यंतर येईल. ज्ञानेश्वर म्हणतात : " आतां देइजे अवधान " (पा. ८ ओ. ५०) आणि उतारा संपुष्टांत येतो. सहाव्या अध्यायांतल्या उताऱ्यांत ज्ञानदेव म्हणतात : " आतां सांघैन काई श्री रंगें निरूपिलें जें (पा. १० ओ. १९). श्रोत्यांनीं कान टवकारले पण संपादकांनीं उतारा ज्ञानेश्वरांना बोलूं न देतांच संपवला. नवव्या अध्यायांतील उताऱ्यांत " परि आतां सांघो जें बोलिलें नारायणें (पा. १२ ओ. ३२) असें म्हणून कांहीं महत्त्वाचें सांगण्यास ज्ञानेश्वर प्रारंभ करणार तोंच उतारा संपला. कांहीं तरी फार महत्त्वाचें सांगण्यासाठीं ज्ञानेश्वर धडपड करतात पण संपादकांनीं त्यांना तें सांगण्याची संधिच दिली नाहीं. ज्ञानेश्वर मात्र उताऱ्यांच्या शेवटीं सारखे म्हणताहेत : " मग म्हणिपेल अगण्य । गीतातत्त्व" (पा. १३–१३), "तरी आतां बोलतसे आइकां हा गीता अभिप्राउ॰ नीका । " (पा. १५–२५), आतां निरोपिजैल प्रबंधु । अवधान दीजो (पा. १६–१९), "ज्ञानदेउ॰ म्हणे बरवा । सांघैन ग्रंथु" (पा. १७–१६) आणि ज्ञानेश्वरांनीं ज्या हेतूनें ग्रंथरचना केली तें "अगण्य गीतातत्त्व" ते विशद करूं लागले कीं संपादक नेमकी तिथेंच कात्री लावतात. अगण्य गीतातत्त्व एका विपरीत अर्थानें अगण्य म्हणजे नगण्य ठरावें हें विचित्र आहे. गीतातत्त्वाच्या व अध्यात्माच्या प्रकटीकरणांत काव्य आलें नाहीं असा वाद करणें फार गैरसोयीचें होईल. सर्वसामान्यांच्या वाट्याला न येणाऱ्या अध्यात्म अनुभवाचें आविष्करण ज्ञानेश्वर करतात अशा ओव्या या ठिकाणीं यायलाच हव्या होत्या. शिवाय ज्ञानेश्वरांनीं महाराष्ट्रांतील भक्तिमार्गाचा पाया घातला असें म्हटलें जातें. या पायावर तुकारामानें कळस चढवला ही उक्ति प्रसिद्ध आहे. या दृष्टीनेंहि ज्ञानेश्वरींतील ओव्यांची निवड होणें अवश्य होतें. परंतु या संकलनांत हें झालें नाहीं. ' बोलाआधीं झोंबिजे प्रमेयासीं ' हें ज्ञानेश्वर-वचन खोल अर्थानें ध्यानांत घ्यावयास हवें. आपलें प्रवचन म्हणजे ' मुक्याबहिऱ्याची गोष्टी ' होऊं नये अशी ज्ञानेश्वरांची इच्छा होती ! ती इच्छा शेवटीं अशी अपुरी राहिली ! ज्ञानेश्वरीचा जो पाठ संपादकांनीं स्वीकारला आहे त्यांत ' ळकार ' कोठेंच नाहीं. असा भास तयार होतो. हलुवारपण, कोवलिकेचेनि (पा. ९) ललेयाचे लले, प्रसन्नतेचे मले, कृपालुपण, मावललेया (पा. १०ते१४) अशा शब्दांबरोबर परिमळ, रसाळपण (पा. ९) सुकाळु (पा. १४) असे ळकार असलेले शब्द त्याच उताऱ्यांत त्याच पृष्ठावर येतात. ज्ञानेश्वरांच्या अमृतानुभव, योगवासिष्ठ, अभंग यांतील उताऱ्यांत मात्र ळकाराची लकब सर्वत्र ठेवली आहे. त्यामुळें ज्ञानेश्वरींत कमल, परिमल असे शब्द येतात तेच योगवासिष्ठांत कमळ, परिमळ असे होतात. इतकेंच काय पण एकाच ओवींत ल व ळ दोन्ही लकबा दिसतात. उदा. जिये कोवलिके चेनि पाडे । दीसती





नादिचे रंग थोकडे । वेधें परिमळाचें बीक मोडे (पान. ९ ओ. ३). ही विसंगति वाङ्मयबाह्य स्वरूपाची वाटली तरी ती विसंगतिच राहाते.

"केवळ वाङ्मयीन दृष्टि" ठेऊन संकलन केलें आहे असें संपादकांनीं आपल्या निवेदनांत आश्वासन दिलें असल्यामुळें तुकाराममहाराजांच्या अभंगांची निवड कशी झाली असेल याविषयीं उत्कंठा वाटते. एका सर्वसामान्य भक्ताच्या भूमिकेपासून वर चढत चढत सामान्यांना असाध्य अशा एका अलौकिक अवस्थेपर्यंत हा महान संतकवि जाऊन पोचतो. त्याच्या सर्व भावानुभवाच्या अवस्था त्याच्या अभंगांत कलेकलेनें विकसित झालेल्या दिसतात. या अभंगांतून तुकारामाच्या आध्यात्मिक उन्नतीची एक आदर्श संगति लावणें अन्यायाचें तर नाहीच पण अवश्य आहे. 'नवें नवनीत'मध्यें ही सुसंधि संपादकांनीं गमावली. तसा अल्पसा यत्न करतांना त्या शेवटीं "सकळहि माझी बोळवण करा" हा अभंग देऊन नंतर तुकारामाच्या मृत्यूनंतर कान्होबानें जें दुःख केलें तो व्यक्त करणारा अभंग व त्यानंतर 'तुका झालासे कळस' हा बहिणाबाईचा, हे अभंग दिले आहेत. या मरणविषयक अभंगानंतर पुन्हां तुकारामाचे उपदेशात्मक व अन्य अभंग दिले आहेत. ही रचना असमाधानकारक आहे. तुकारामाच्या आत्मनिवेदनपर अभंगांत "याती शूद्र वंश केला वेवसाव" हा अभंग अत्यंत महत्त्वाचा आहे. नेमका तोच येथें आला नाही. तुकारामानें आपल्या जीवनांत परमेश्वरप्राप्तीच्या साधनाची बारीक चिकित्सा करून शेवटीं भाव हेंच प्रमाण ठरवलें. आणि 'भावभक्तीचा कळिकाळाला दरारा बसवणारा डांगोरा पिटला. तुकारामाची भावभक्ति ही त्याच्या अध्यात्म-साधनेचें बलस्थान आहे. तुकारामानें बजबजावून सांगितलें आहे "आम्हासीं ते नाहीं । आणिक प्रमाण । नामासी कारण विठोबाच्या", "नेणती वेदश्रुति कोणी । आम्हा भाविका वाचोनी", "तुका म्हणे तैसे देवा । होणें लागे त्यांच्या भावा", "तुका म्हणे एक । भाव न धरीती । पडली हे माती त्यांचे तोंडीं", "तैसें जाणा ब्रह्मज्ञान । बापुडें तें भक्तीविण", "पिटूं भक्तीचा डांगोरा । कळिकाळासी दरारा", "तुका म्हणे अवघें । फिकें भावावीण । मीठ नाहीं अन्न । तेणें न्यायें", "तुका म्हणे नाव । आम्हां सांपडला भाव", "एक भाव चित्तीं । तरि ने लगे कांही युक्ति" अशीं अनेक अवतरणें विनासायास उद्धृत करतां येतात. तुकारामाच्या विचारसरणीचें हें बलस्थान "नवें नवनीत" या संग्रहांत तुकारामाच्या वाट्याला बावीस पानें देऊनहि साफ दुर्लक्षिलें आहे, 'भक्तिभावेंवीण । तुका म्हणे अवघा सीण' असा एखादा अभंग अपवाद मानता येईल. चार एक अभंगांत भाव व भक्ति या शब्दांचे उपयोग अन्य संदर्भांत आहेत. तुकारामाच्या अभंगांची निवड करतांना उपदेशपर अभंगांवरच भर दिला असें दिसतें. 'केवळ वाङ्मयीन दृष्टीनें' संकलन करण्याच्या प्रतिज्ञेस हें विरोधी आहे काव्यसौंदर्याच्या दृष्टीनें पाहतां पहिल्या रांगेत ज्यांना स्थान देतां येतील असे : "न देखोन कांहीं । म्यां पाहिलें सकळही", "कोण आम्हां पुसे । सिणलें भागलें", "डोळियां पाझर । कंठ माझा दाटे", जोडिलें तें आतां । न सरे सारिता । जीव बळी देतां । हाता आलें", "तुझे पाय माझे । राहियले चित्तीं", "वृक्षवल्ली आम्हां । सोयरी वनचरें", "जाला प्रेतरूप । शरीराचा भाव", "आनंदाचे डोहीं । आनंदतरंग", "स्थिरावली वृत्ति । पांगुळला प्राण" "हरिनामवेली पावली विस्तार", अशा अनेक अभंगांकडे संपादकांचें लक्षहि जाऊं नये याचें आश्चर्य वाटतें. अशाच दृष्टीनें नामदेवांच्या अभंगांची निवडहि समाधानकारक नाहीं.

अशीच थोडीशी निराशाजनक स्थिति पंडित कवींचे कांहीं उतारे वाचतांना होते व शाहिरी काव्यांतील उतारे वाचतांना ती दुणावते. व आधुनिक कवींच्या काव्याची निवड तर केवळ उद्वेगजनक आहे.

कथा-काव्याची निवड करतांना कथेतील संघर्षपूर्ण प्रसंगांची निवड व्हावी हें त्या वाङ्मय प्रकाराच्या सौंदर्याच्या दृष्टीनें अवश्य आहे. मुक्तेश्वराच्या उताऱ्यांत नलदमयंतीला सोडून जातो हा उत्कट प्रसंग मध्येंच तोडून नुसता दमयंतीचा विलाप दिला आहे तर द्रौपदीवस्त्र हरणाच्या रोमहर्षक प्रसंगाला कातर लावून फक्त लुगड्यांच्या वर्णनाचा उतारा घेतला आहे. निसर्गवर्णन, नगर-नगरवासी वर्णन, व्यक्तिवर्णन, कथाप्रारंभ वा समाप्ति विषयींचे उतारे, यावर भर दिला गेलेला

दिसतो. तथापि त्यांत विविधता आहे व उतारे वेधक आहेत हें मान्य करतां येईल.

शाहिरी काव्य त्यांतील पोवाड्यांबरोबरच उत्तान शृंगारपर लावण्यांसाठीं प्रसिद्ध आहे. तें शाहिरांचें ठळक वैशिष्ट्य आहे. रामजोशी, अनंतफंदी, सगनभाऊ यांची या प्रकारची एकहि लावणी या संकलनांत आलेली नाहीं. प्रभाकर, परशराम, होनाजी यांची एकेक अळणी लावणी या संग्रहांत अंतर्भूत असली तरी शाहिरी ढंगाचा हिसका तिच्यांत नाहीं. शाहिरी शृंगार भडक असला तरी शुद्ध वाङ्मयीन दृष्टि बाळगणाऱ्या संपादकांनीं त्याबाबत फारसें सोवळें बाळगण्याचें कारण नाहीं.

केशवसुत, चंद्रशेखर, गोविंदाग्रज, बी, कुसुमाग्रज अशा अर्वाचीन कवींतील आघाडीच्या कवींच्या कवितांची निवड केवळ उद्वेगजनक स्वरूपाची आहे. नेमक्या हव्या त्या कविता गाळल्या गेल्या आहेत व नको त्या घेतल्या गेल्या आहेत. झपूर्झा, हरपलें श्रेय (केशवसुत), चांफा, वेडगाणें (बी), गोदागौरव–गंगाद्वारीं भजन (चंद्रशेखर) पृथ्वीचें प्रेमगीत, अहिनकुल स्वप्नाची समाप्ति (कुसुमाग्रज) व गोविंदाग्रजांच्या चांगल्या प्रेमकविता यांना या संग्रहांत स्थान मिळूं नये यापेक्षां खेदजनक गोष्ट ती कोणती ? काव्यदृष्ट्या साधारण ठरणाऱ्या व व्यक्तिवैशिष्ट्य प्रकट न करणाऱ्या कवितांनीं या कवितांची जागा आडवावी ही गोष्ट त्याहूनहि खेदजनक आहे. “ गावीं गेलेल्या मित्राची खोली लागलेली पाहून ” (केशवसुत) नांवांत काय आहे ? बी, समरमहिमा (चंद्रशेखर), भीमकबाळा (गोविंदाग्रज), अनामिकास (कुसुमाग्रज), अशा अनेक कवितांनीं प्रातिनिधिक व चांगल्या कवितांची जागा आडवली आहे. श्रीनिवास बोबडे व राजा बढे यांच्या पांच पांच व वि. ल. बर्वे व व्यंकटेश वकील यांच्या चार चार कविता संग्रहांत याव्यात याला विरोध नाहीं पण याचबरोबर माधव ज्यूलिअन यांची फक्त एक कविता व यशवंतांच्या अवघ्या दोन कविता घेतल्या जाव्यात ही निवड सदोष व अन्यायकारक आहे. माधवकवींना दिलेलीं चौदा पानें या संदर्भांत ध्यानांत घ्यावींत.

संपादकांनीं प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे कीं, “ इ. स. १९४७ नंतर प्रसिद्धि पावलेले कवि इ. स. १९४७ नंतरच्या काळांतले मानल्यामुळें त्यांचा सध्यां या संग्रहांत समावेश केला नाहीं. ” या संग्रहांतली शेवटची श्री. प्रभाकर गुमास्ते यांची कविता केव्हां लिहिली गेली आहे याचा संपादकांनीं शोध घ्यावा. ती कविता चांगली पण १९५० नंतर लिहिली गेली आहे. म्हणजे १९४७ पर्यंतच्याच कविता घेतल्या आहेत असें जें संपादकांनीं म्हटलें आहे तें खरें नाहीं. शिवाय १९४७ पूर्वी प्रसिद्ध असलेल्या भा. रा. तांबे, काव्यविहारी, कुंजविहारी, साने गुरुजी, कवि गिरीश, ग. त्र्यं. माडखोलकर, निशिगंध (ग. श्री. जोग), वि. भि. कोलते, अनंत काणेकर, वा. भा. पाठक, बा. भ. बोरकर, वा. ना. देशपांडे, के. नारखेडे अशा ज्येष्ठ कवींच्या कविता संपादकांच्या कक्षेंत येत असूनहि त्या घेतल्या नाहीत. ह. ना. आपट्यांची कविता घ्यायची तर डॉ. केतकर, न. चिं. केळकर व श्री. कृ. कोल्हटकर याच्या कविता त्याच न्यायानें घ्यायला काय हरकत होती ? मर्ढेकर, पु. शि. रेगे, इंदिरा संत यांचे पहिले संग्रह कितीतरी पूर्वीचे आहेत परंतु त्यांच्या कवितांना या संग्रहांत स्थान मिळालें नाहीं. त्यांच्या उत्तरकालीनांच्या व कवि म्हणून सामान्य रसिकांना जे नीट माहीत नाहींत त्यांच्या मात्र तीन तीन चार चार कविता घेतल्या आहेत. ह्या अनागोंदीस तोंड दाखवतां येणार नाहीं. कुसुमाग्रजांच्या जीवनलहरीचा प्रकाशनसन १८४८ दिला आहे ही चूक मुद्रणाची असावी असें वाटतें ! – श्रीकृष्ण पोवळे यांच्या नांवावर ‘ सुगंधमाती ’ नांवाचा संग्रह घातला आहे. ‘ जळमाती ’ हा संग्रह तर अभिप्रेत नसावा ?

संपादकांनीं प्रस्तावनेंत कांही अडचणींची पूर्वसूचना देऊन ठेवली आहे परंतु त्यामुळें ग्रंथांतील उणीवा भरून निघणार नाहींत. परंतु संपादकांनीं जो प्रचंड उद्योग केला आहे त्यापाठीमागें असणाऱ्या त्यांच्या काव्यप्रेमाचें व उद्योगशीलतेचें अभिनंदन करावयास हवें. जुन्या नव्या अनेक अंधारांत असलेल्या कवींचें काव्य यांत आलें आहे. निवडलेल्या उताऱ्यांविषयीं कांही दृष्टिकोनांतून असमाधान असलें तरी ते उतारे वाचनीय नाहींत असें म्हणतां येणार नाहीं. अनेक ठिकाणीं काव्यसौंदर्याचा आस्वाद घेतां येईल परंतु जें

हमखास यायला हवें नेमकें तेंच वगळलें जावें अशी परिस्थिति सवत्र कालखंडांतील अनेक मोठमोठ्या कवींच्या बाबतींत झाली असल्यामुळें ग्रंथाचें मोल कमी झालें आहे यांत शंका नाहीं. वरील उणीवांत पू. विनोबाजींनीं प्रस्तावनेंत दाखवून दिलेल्या उणीवांची भर घातली की या संग्रहाच्या प्रातिनिधिक स्वरूपाला केवढा छेद गेला आहे याची कल्पना येइल.

– शंकर वि. वैद्य

बारा बलुतेदार : लेखक शंकरराव रा. खरात, ठोकळ प्रकाशन पुणें २, पृष्ठें १४०, किंमत रु. ३.

"बारा बलुतेदार" हें एक 'वेगळें' पुस्तक आहे. त्याचें वेगळेपण त्याच्या विषयांत आणि त्याच्या सरळ, स्पष्ट आणि स्वच्छ भाषेंत आहे.

गेल्या पन्नास वर्षांतील मराठी ललित साहित्याचा इतिहास पाहिला तर स्थूलमानानें त्याचे चार खंड कल्पितां येतील. उच्च मध्यमवर्गीय (वर्गीय= वर्गासंबंधीं) साहित्य, मध्यमवर्गीय साहित्य, कामगारवर्गीय साहित्य आणि ग्रामीण साहित्य असे ते चार कालखंड आहेत. सध्या ग्रामीण साहित्याचा कालखंड चालू आहे.

आजच्या ग्रामीण साहित्यांत ग्रामीण जीवनाच्या वास्तवदर्शनापेक्षां ग्रामीण जीवनावर 'सुरस आणि चमत्कारिक' कथा लिहिण्याकडेच बहुसंख्य ग्रामीण लेखकांचा कट दिसतो. 'बारा बलुतेदार' हें पुस्तक या दृष्टीनें 'वेगळें' आहे. कारण त्यामध्यें ग्रामीण जीवनाचें यथार्थ दर्शन आहे; ग्रामीण जीवनाची सुरस कथा करण्याचा प्रयत्न नाहीं.

'बारा बलुतेदार' मधून लेखकाच्या एका विवक्षित सामाजिक दृष्टिकोणाचा अप्रत्यक्षरीत्या प्रत्यय येतो. ग्रामीण समाज-जीवनांतील बारा महत्त्वपूर्ण घटकांचें त्या समाजांतील स्थान, त्यांचें कार्य, सध्याच्या बदलत्या काळांत त्या समाजाच्या पुनर्रचनेची आवश्यकता या सर्वांची स्पष्ट कल्पना लेखकाच्या चित्रणांतून येते. हे बारा बलुतेदार दलितवर्गाचे प्रतिनिधी आहेत. ते उपेक्षित आहेत. सामाजिक अन्यायाचे ते बळी आहेत. नुसत्या कोरड्या सहानुभूतीनें त्यांच्यावरील अन्यायाचें परिमार्जन होणार नाहीं. त्याच्या सर्वांगीण विकासाची जबाबदारी समाजाला टाळतां येणार नाहीं. त्यांच्या बाबतींतल्या समाजाच्या कर्तव्याची जाणीव करून देणें हा लेखकाचा प्रमुख उद्देश दिसतो. ग्रामीण समाजांतहि हे घटक आतां हळूहळू नाहीसे होत आहेत. नवीन ग्रामजीवनाची उभारणी करण्याचे प्रयत्न समाजविकास योजनांच्या साहाय्यानें चालू आहेत. ग्रामीण समाजजीवनाचा कायापालट होईल अशीं चिन्हें दिसत आहेत. पण जितक्या वेगानें हें कार्य झालें पाहिजे तितक्या वेगानें तें होत नाहीं असें दिसतें. अशावेळीं समाजांतील या बारा उपेक्षित घटकांच्या अंतरंगाचें हें प्रभावी दर्शन समाजाला कार्यप्रवण करण्याच्या दृष्टीनें व ग्रामीण समाजाच्या सामाजिक इतिहासाच्या अभ्यासाच्या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वपूर्ण वाटतें.

याचा अर्थ असा नव्हे की, 'बारा बलुतेदार' हें एक समाजशास्त्रविषयक (Sociological) पुस्तक आहे. या पुस्तकाची बैठक व दृष्टीकोण सामाजिक व समाजशास्त्रविषयक आहे इतकेंच.

या संग्रहांनहि व्यक्ति-चित्रांचें साहित्यदृष्ट्या स्वरूप काय आहे तें सांगणें कठीण आहे. या लिखाणाला रूढ अर्थानें 'कथा' म्हणतां येणार नाहीं; तसेंच शब्दचित्रें अगर व्यक्तिचित्रें असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. कारण व्यक्तींना स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं. ग्रामीण समाजांतील एक घटकांचे प्रतिनिधी म्हणूनच या व्यक्ती येथे वावरतात. या लिखाणाचें स्वरूप सर्वसाधारणपणें वृत्तिके- (Reportage) सारखें आहे असें वाटतें. हा संग्रह म्हणजे ग्रामीण जीवनावरील एक वृत्तिकाच आहे असें म्हणतां येईल.

वृत्तिका जितक्या अलिप्तपणें लिहिली जाते तितक्याच अलिप्तपणें या सर्व बारा बलुतेदारांचीं चित्रें

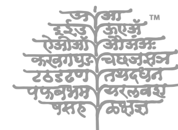
रेखाटण्यांत आलीं आहेत. लेखक पानांतून कधींच डोकावत नाही. तो आपण निर्माण केलेल्या व्यक्तींना बोलू देतो. लेखकाला कुणाचीहि बाजू घ्यावयाची नाही, कुणाचे दोष दाखवावयाचे नाहीत. मतप्रदर्शन अगर मखलाशी करावयाची नाही. येथे कसलाहि अभिनिवेश नाही. भावविवशतेने वाचकांच्या अश्रूला, सहानुभूतीला आवाहन नाही. नाही म्हणायला पीडिताविषयीच्या लेखकाच्या अपार सहानुभूतीचें दर्शन अप्रत्यक्षपणे वाचकाला होतें. हें या लिखणाचें महत्त्वाचें यश आहे. हळूहळू लुप्त होणाऱ्या ग्रामीण समाजजीवनांतील एका परंपरेचें यथार्थ दर्शन लेखकाला घडवावयाचें आहे. आणि लेखक त्या दृष्टीनें पूर्णपणे यशस्वी झाले आहेत असें वाटतें.

हें दर्शन जितकें वेधक तितकेंच भेदकहि झालें आहे. 'रामा महार', 'धनवडीचा न्हावी' या बलुतेदारांचें दुःख काळजाला घरें पाडणारें आहे. पोटच्या पोराच्या मत्यूचें दुःख गिळून गांवांतील पोरांना वाचविण्यासाठी दवंडी पिटणारा रामा आणि दारिद्र्याने गांजलेल्या धनवडीच्या न्हाव्याच्या बायकोने उपासमारीने मुलासह केलेली आत्महत्या या मानवी जीवनांतील दोन महान् शोकांतिका आहेत. त्या वाचतांना मन कमालीचें अस्वस्थ होतें. श्रेष्ठ साहित्याचें एक महत्त्वाचें गमक म्हणजे तें माणसास अस्वस्थ करतें. तसें अस्वस्थ करण्याचें सामर्थ्य यांतील कांही बलुतेदारांच्या चित्रणांत आहे. भावविव्हल किंवा भावविवश न होतां लेखकानें हें साधलें आहे. यावरून लेखकांच्या सामर्थ्याची जाणीव होते. खेड्यांतील दुःख, अंध समजुती, लबाडी, निर्मळ आणि निकोप जीवन, गावकामगारानी चालविलेली दलित समाजाची पिळवणूक या सर्वांचें यथार्थ दर्शन या संग्रहांतून होतें.

वृत्तिकेच्या स्वरूपाचेंच हें लिखाण असल्यामुळें अभावितपणेंच काही दोष येतात. ललित साहित्याला अवश्य असणारी काव्यात्मता, कलात्मकता, भावरम्यता या चित्रणांत आढळणार नाही. लेखकाचा तसा उद्देशहि दिसत नाही. त्या त्या जीवनाचें कल्पनारम्य साहित्य बनवावयाचें नाही. वस्तुनिष्ठ दर्शन या एकमेव उद्देशानेच लेखक प्रेरित झालेले दिसतात. यामुळेंच 'केरू चांभार', 'कोंडिबा कुंभार', 'माळेगांवचा कोळी', 'तात्या सुतार', 'पांडू लोहार' वगैरे बलुतेदारांचीं व्यक्तिचित्रें मनाची पकड घेऊं शकत नाही. या चित्रणामागील सामाजिक विचारसरणी उमगते. पण व्यक्तींचा ठसा मनावर उमटत नाही. लेखकाने घटनांची नुसती जंत्री देऊन सामाजिक अन्याय वेशीवर टांगला आहे एवढीच जाणीव होते. आणि म्हणूनच 'वृत्तिका' या शब्दाने त्यांचें योग्य वर्णन होईल असें वाटतें. आबा व शिरपा रामोशी व दामू गुरव यांची व्यक्तिचित्रें इतराहून थोडीं वेगळीं वाटतात. येथे लेखक केवळ सामाजिक आशयांतच गुंतून पडत नाही तर व्यक्ति–चित्रणांत जीव ओतून त्याना प्रभावी व्यक्तिमत्त्व देण्याकडे त्याचा कल दिसतो. म्हणूनच यातील कांहीं व्यक्तिचित्रें दीर्घकाल स्मरणांत राहतील अशीं उतरलीं आहेत.

श्री. खरात हे बहुजनसमाजांतील एक नामवंत कार्यकर्ते आहेत. त्याच्या सूक्ष्म सामाजिक अभ्यासाचा आणि कार्याचा परिपाक म्हणजेच हे 'बारा बलुतेदार'. मराठी साहित्यांत त्याना निश्चित मानाचे स्थान आहे. श्री. खरात यानी आपल्या या संग्रहामुळें फार मोठ्या अपेक्षा वाचकांच्या मनांत निर्माण केल्या आहेत. त्या अपेक्षा आपल्या यापुढील लिखाणाने ते निश्चित पुऱ्या करूं शकतील असा विश्वास वाटतो.

— म. ग. देसाई





Play your part



जर तुम्ही दर महिन्याला आपले किरकोळ खर्चांतून फक्त एक रुपया बचत करून **सरकारी राष्ट्रीय योजना बचत सर्टिफिकिटांत** गुंतविलात तर आपले राष्ट्राची दुसरी पंचवार्षिक योजना संपूर्ण यशस्वी करण्यांत आपण भागीदार व्हाल.

खरेदी करा–

* **द्वादश वर्षीय राष्ट्रीय योजना बचत सर्टिफिकिटें.**
  पांच रुपये किंवा पांच रुपयाचे पटीत मिळणारीं
* **दश वर्षीय ट्रेझरी सेव्हिंग्ज डिपॉझिट सर्टिफिकिटें.**
  ५० रु. आणि त्याच्या पटींत मिळणारीं
* **पंधरा वर्षें मुदतीचीं अन्युइटी सर्टिफिकिटें.**
* **पोस्ट ऑफिस सेव्हिंग्ज बँक डिपॉझिट्स्.**

सविस्तर माहितीसाठी नजीकच्या पोस्ट ऑफिसांत, जिल्ह्याच्या अव्वल कारकुनाकडे किंवा तुमच्या विभागांतील रीजनल सेव्हिंग्ज ऑफिसच्या कोणत्याहि अधिकाऱ्याकडे चौकशी करा.

Invest in **SMALL SAVINGS SCHEME**

DIRECPUB.

अनुक्रमणिका